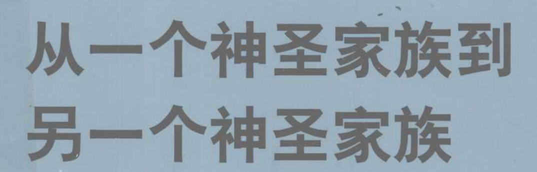
世纪前沿

Marxismes Imaginaires

D'une sainte famille à l'autre

[法] 雷蒙·阿隆 著 Raymond Aron

姜志辉 译







上架建议：政治哲学

ISBN 978-7-5327-4331-5



定价：23.00元

易文网：www.ewen.cc

想象的马克思主义

从一个神圣家族到另一个神圣家族

[法] 雷蒙·阿隆 著　姜志辉 译

世纪出版集团　上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

想象的马克思主义:从一个神圣家族到另一个神圣家族/(法)阿隆(Aron, R.)著;姜志辉译.—上海:上海译文出版社,2007.8

(世纪人文系列丛书)

书名原文:Marxismes imaginaires:D'une sainte famille à L'autre

ISBN 978—7—5327—4331—5

Ⅰ.想... Ⅱ.①阿...②姜... Ⅲ.马克思主义—研究

Ⅳ.A81

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第090452号

图字:09—2006—754号

如有质量问题,请与承印厂质量科联系。T:021—56135113

特约编辑 张逸婧 张尧均

责任编辑 袁雅琴

装帧设计 陆智昌

想象的马克思主义

——从一个神圣家族到另一个神圣家族

[法]雷蒙·阿隆 著

姜志辉 译

出　版 世纪出版股份有限公司 上海译文出版社

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc www.yiwen.com.cn)

发　行 上海世纪出版股份有限公司发行中心

印　刷 上海商务联西印刷有限公司

开　本 635×965mm 1/16

印　张 13.75

插　页 4

字　数 158 000

版　次 2007年8月第1版

印　次 2007年8月第1次印刷

ISBN 978—7—5327—4331—5/B·271

定　价 23.00元

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

想象的马克思主义

导　论

去年，在《评论》丛书，我发表了本书最后一个部分的三篇文章：当让－保罗·萨特拒绝接受诺贝尔文学奖的时候，在皮埃尔·布里松的请求下，我为《费加罗文学报》撰写的一篇文章；关于路易·阿尔都塞的结构主义或伪结构主义马克思主义的论文；最后，值纪念卡尔·马克思诞辰150周年之际，在联合国教科文组织宣读的一篇报告。

尽管本集子仍然取名为《想象的马克思主义》，但本书第一部分包含了另外三篇文章：1946年撰写的《马克思主义和存在主义》，1956年撰写的《辩证法的冒险和挫折》和《狂热、谨慎和信仰》。

一些读者指责我的这些研究和论战攻击性太强，有时语气轻蔑。这些读者中有些人的好意给我带来的帮助恰恰能使我检讨自己的错误，并承认他们的批评言之有理。为什么要否认呢？求知的热情推动了两个神圣家族的马克思主义者，即存在主义的马克思主义者和结构主义的马克思主义者之间的对话。我的对手们给予我的侮辱为这些意气用事的文章带有的也许有些尖刻的语气提供了一种解释，虽然这样做缺乏根据。

*

长期以来，我为什么先是与我的青年时代的朋友，存在主义者，后来与新一代的马克思主义者由于不同的语言和理论框架而相互对立，又由于原则上的左倾、口头上的革命主义和不屑于对事实作琐碎而必要的研究而相互接近，持续进行一种毫无希望和毫无出路的对话呢？

我并不以为，针对两个神圣家族的时而公开、时而隐蔽的论战的动机，或至少可以说，主要动机，是政治介入。毕竟，《辩证理性批判》和《读〈资本论〉》都不是面向大众的；这些著作不是为了动员和招募活动分子或同情分子，而是为了满足少数人的需要。用帕累托的话来说，这些著作是*偏流*，它们不能改变*沉积物*，它们仅仅使态度或赞成意见变得合理：它们并不激发态度或赞成意见。同样，我的论证也是如此，不管它们是合理的还是不合理的，是正确的还是错误的，都不打算对暗中的或非暗中的说服产生任何实际作用。也许，我最好应该写一部关于马克思主义的著作，这是我近40年以来一直打算撰写的著作，而不是把组成这部著作的东西分散在一些批判性评论中。但是，哲学的兴趣激励我继续同巴黎左派中的各种当代敌对派别进行争论，对此，我丝毫没有怀疑。

在德国，自1931年以来，在对马克思主义的思考中，我开始了自己的学术生涯；我想批判自己那明显的"左派"观点和信念，因为我认为它们是天真的，受到环境的影响，其基础只不过是自发的偏爱，或体验到的、但没有被证实的反感。这种批判首先是在马克思的马克思主义所打开的前景和现代社会的发展之间进行一种比较，然后是对在历史和历史学家之间，在社会和解释社会的人之间，在制度的历史性和人的历史性之间关系的认识。在这个意义上，和我的青年时代的朋友一样，我也从来没有把哲学和政治、思想和介入割裂开来，但是，我比他们花费更多的时间来研究经济和社会机制。在这个意义上，我认为，我比他们更忠于马克思的启示。马克思一旦确定了自己的原则，就把他的主要精力和时间用于撰写《资本论》，致力于研究资本主义制度的社会经济。在《神圣家族》中，马克思嘲笑青年黑格尔派，因为他们以巴黎的存在主义者或结构主义者（或伪结构主义者）的方式，用概念的推理来代替对事实和原因的研究。

在30年代初，当大萧条肆虐欧洲社会的时候，资本家对自己的前途产生怀疑，有时不得不屈服于似乎是马克思预言的兑现所得出的定

论。当然，非马克思主义者从期待灾难的乐观主义（l'optimisme catastrophique）中没有抓住*乐观主义*（后资本主义制度或计划经济的乐观描述），而是倾向于*突变论*。我并没有对即将来临的灾难视而不见，相反，随着国家社会主义势力的膨胀，我预感到灾难的降临，但是，我不能把时代的事件成功地纳入经典马克思主义的框架，即恩格斯和第二国际的框架中。

所谓的资本主义制度，也就是用生产资料私有制和（或）市场机制来定义的资本主义制度，并没有导致人民群众的贫困化，并没有使社会分裂为极少数的剥削者和绝大多数的被剥削者。尽管频繁受到萧条的侵袭，因创造性破坏而动摇，但资本主义制度并没有挖掘自己的坟墓。当经济危机肆虐资本主义制度的国家时，人民群众，不管无产阶级与否，并非必然地归附以工人阶级自居的政党。在1914年，莱茵河两边的无产者，并没有比社会的其他阶级表现出更少的爱国主义或战斗意志。在30年代初，国家又一次战胜革命，或者也可用另一种方式说，革命的希望体现在一个使国家神圣化的政党中。

这些事实向我指出的一种历史观不同于经典马克思主义或列宁主义的历史观。在我看来，无论某种形式的资本主义制度，还是由所有资本主义国家构成的整体，都不可还原为一个主要原因或类似于一个历史动力的统一体。1914年的战争和法西斯主义，都不是按照一种不可避免的决定论源于已经变成恶魔和无恶不作的*资本主义*。在资本主义之前，人类划分为各个主权国家，在资本主义之后，这种划分仍将继续有效。更有甚者，随着社会主义实行生产资料国家所有制和国家管理，在与其他政治单位相独立的意愿和人民群众对民族或国家的依附的双重意义上，社会主义不可避免地强化国家主义。社会主义——我在第二次世界大战之前就问自己——不都是必然地具有国家性质吗？不过，这种说法并不是意味着社会主义将导致国家社会主义。

在第二次世界大战之后，我重新对马克思主义的模式和现代社会的发展进行这种比较——这种比较受到多少带有马克思主义色彩的方法的

启发，如果把马克斯·韦伯和约瑟夫·熊彼特的方法算作马克思的后继者的话。柯林·克拉克在《经济增长的条件》中最早阐述的发展理论，西欧经济的复兴，关于苏联和欧洲的最深刻认识，在1945年和1965年之间的事件和思想，激励我思考正在进行中的历史和公民的介入。

在欧洲，法西斯主义不复存在：自由民主制度不再受到法西斯主义和共产主义的合力攻击。旧大陆分为两个阵营，苏联社会主义的阵营和资本主义或多元民主制度的阵营。因此，政治形势完全不同于我在批判马克思主义和我自己的“左派”信念时的政治形势。但是，这种批判把我引向的哲学则仍然是相同的。由于我对正在进行中的历史没有一种综合的看法，所以我自认为一切政治介入都具有一种自由的和冒险的性质。历史发展不会自行成为一个秩序井然的整体：在当代人的经验中，历史发展分为各种系列，人们对它的评价是相互矛盾的。没有一种制度同时实现了我们所憧憬的一切东西和我们所信奉的所有价值。在30年代，我几乎绝望地看到法兰西民族的衰败和民主制度的堕落；我有时问自己：是否应该在拯救祖国和维护自由之间作出选择？

这种哲学和政治态度，在1938年出版的《历史哲学导论》中以一种无用的悲怆方式表达出来，并自称是**理性主义**的。但是，启发了这种态度的理性主义，这种分析的或科学的理性主义，却无视历史的理性，即主体和客体之间、人和人的创造物之间的和解。然而，惟有这种和解——历史或史前史的终结——才能为我们的选择提供一种终极真理的承认和保证。既然不知道将来，如何能断定历史会服从一种“整体的”理性，而历史的创造者在不自觉的情况下制造着其中那些无情的、残酷的或美好的停滞？

这种双重的比较——在马克思主义和我们的时代之间、在历史发展和历史人类之间的比较——促使我与让－保罗·萨特和莫里斯·梅洛－庞蒂进行对话，原因很简单：他们也在1945年之后（在战争之前，他们都对政治中的哲学问题没有兴趣），以自那时起被称之为存在主义的东西为出发点思考同样的主题。不过，他们得出了截然不同的结论。

尽管从政治上说，让-保罗·萨特和莫里斯·梅洛-庞蒂的立场是多变的，而且并不总是互相吻合，但他们都致力于以存在主义为出发点重新发现马克思主义。也许，更确切地说，他们旨在把马克思主义建立在存在主义的基础上，把一种哲学尊严给予他们的政治决定。我指责的不是让-保罗·萨特和莫里斯·梅洛-庞蒂的立场，尽管我认为他们的立场与他们自身的价值相比是不合理的，虽然并非不相称的（萨特，违心的道德家，从来不尊重他的对手），我指责的是他们对个人的政治介入的论证，因为这在我看来是武断的。梅洛-庞蒂在他撰写《人道主义与恐怖》的时候，萨特从1945年到现在，始终把他们的政治介入和他们的哲学联系在一起，即使他们的政治介入并非源于他们的哲学。

从1945年到1956年（从赫鲁晓夫在苏联共产党第二十次代表大会上作报告的时间算起）期间，法国知识分子、共产党人、或多或少持同情态度的非共产党人、反共分子之间争论的焦点在哪里？共产党人追随党的路线，而党的路线本身遵循莫斯科的指示。依照不同的场合，共产党人有时向愤怒的人民群众宣布，“客观上”与资本主义和帝国主义合作的人，如萨特和他的朋友们，都是“进步分子”或“同路人”，有时则完全相反，他们并非毫无保留地把这些人当作和平和民主的战士。

在萨特和梅洛-庞蒂那里，他们始终没有背离他们的反—反共产主义，始终没有加入共产党，在各种态度之间犹豫不决。1947年，萨特打算在不可能被自由的头脑所接受的共产主义和因为资产阶级化和过于平庸而不能满足革命愿望的社会主义之间建立一个联盟。由于这个联盟失败了，他靠向他在附属组织中与之合作的共产党。莫里斯·梅洛-庞蒂始终不参加政党，但是，在《人道主义与恐怖》中，他承认共产主义事业的历史优先权——几年之后，在朝鲜战争和对自己的哲学的重新质疑之后，他在《辩证法的冒险》中拒绝给予共产主义事业的这种历史优先权。

社会学家自然而然地从这些犹豫中，从这些半参与和这些半决裂中得出了一种简单的解释。这些思想家——他们的思想和法国的衰落阻止他们赞同资产阶级民主，而共产主义意识形态的专制主义又把他们搁在一边——试图在不同于斯大林时代或赫鲁晓夫时代的苏联共产主义的一种共产主义中寻找他们梦想中的祖国。在冷战时期，这些没有祖国的知识分子不加入两个阵营中的任何一个阵营，不知疲倦地谈论他们的弃权态度的细微差别。

那么，法国存在主义者把“共产主义事业的历史优先权”建立在哪些论据上呢？我们在《人道主义与恐怖》和萨特的文章中找到的第一个论据涉及到自称为马克思列宁主义的历史运动的*意向*（intention）。无论如何，这个运动是由一个全面解放*计划*推动的，而在某种程度上，其他政党则对改革能加以改善、但不能彻底加以改变的秩序中的不公正听之任之。这个论据颠倒了马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中的一个著名论点。如果说应该根据社会的实际情况，而不是根据社会所宣称的东西来判断社会，那么为什么用共产主义事业所追求的目的，而不是用共产主义事业至少在目前所产生的制度来定义共产主义事业呢？

如果根据与第一个论证相似的第二个论证，那么共产主义事业的失败就意味着历史理性本身的失败。但是，如果假定人类历史应该有一个终结，那么，最重要的经验为什么在20世纪中叶发生，在一个无任何东西能配得上这个崇高任务的国家中？

梅洛－庞蒂过世时他的这部著作尚未完成，他似乎想远离这些历史和政治争论，以便考察哲学的终极问题，不过，他承认，在政治介入之前，应客观地研究敌对的制度，这种研究有助于为政治介入提供理由。相反，萨特仍然忠实于自己，我们在《辩证理性批判》中找不到喜欢苏维埃制度胜过西方式制度的任何经济、社会或政治的理由。萨特在宣布他效忠于一种连最正宗的马克思列宁主义者也承认其缺陷、但同时也恰当地声明其重要性的理论之后，用几百页的篇幅来撰写关于*系列*和团

体、意识和整体、实践—惰性和自由的辩证法，这种辩证法与马克思主义，不论与马克思的辩证法还是与马克思列宁主义者的辩证法，没有任何共同之处，在深层次上，它看起来是与本义上的历史辩证法不相容的。只要匮乏继续存在，人类社会就不会屈从于一种静态的和仿佛永恒的辩证法：在实践—惰性中异化，通过行动团体获得解放，从组织到制度然后重新陷入实践—惰性的宿命。如果人类始于反抗，那么人类必然无限期地重新开始一种既不可能成功、也不能被放弃的事业。

人们能理解，马克思列宁主义者在这个新版西西弗神话中没有认出他们的信仰。

*

如果我们遵循历史批判的准则，那么马克思的哲学是“模棱两可的和取之不尽的”，它能包容各种各样看上去可信的解释；但只要我们有权参照我们的精神世界，而不是参照马克思本人的精神世界来阅读《1844年经济学哲学手稿》或《资本论》，那么这些解释都是可接受的。这些解释包括：*康德式的马克思主义*，如果人们把社会主义当作道德意识在面对资本主义现实时提出的一个目的；可追溯到《精神现象学》而不仅仅是《法哲学原理》的*黑格尔化的马克思主义*；来自阐述自然辩证法的《反杜林论》的*唯科学主义的马克思主义*。所有这些马克思主义都以*人道主义*自居，前提是把这个含糊不清的词语理解为“在人看来，人是最高存在物”，以及社会主义的抱负是人的实现（不论人的本性或本质是多么不确定）。

1917年的革命导致了在马克思列宁主义和社会民主主义之间，在马克思主义思想的两个具体形式，即苏维埃现实中的具体形式和改良主义政党或资产阶级民主的具体形式之间的分裂。出于在政治上可理解的理由，布尔什维克坚持历史发展（历史规律）的*唯科学主义*（或客观主义）的理论，和一种不符合这种理论的实践，或可以说，一种彻头彻尾的机会主义的实践。从此以后，赞成或同情苏维埃事业的哲学家根据不同的形势和他们的气质在两种立场之间摇摆：或者重申国家的正统学

说在每一点上所规定的教条；或者在马克思的马克思主义那里，尤其在青年时期的马克思的马克思主义那里寻找其信仰的更灵活版本。卢卡奇的著作《历史与阶级意识》标志着重返马克思主义的黑格尔起源。它包含了在魏玛共和国的社会主义团体和共产主义团体中所进行的意识形态争论的基本主题，在30年代初，青年时期的马克思的著作的出版为争论提供了新的动力。在《历史与阶级意识》中，后来被作者自己抛弃的马克思主义是黑格尔主义的和存在主义的：之所以说是黑格尔主义的，是因为它致力于理解主体和客体的辩证统一，整体内部各种矛盾之间的辩证统一和在克服这些矛盾之前已经意识到它们的阶级的辩证统一；之所以说是存在主义的，是因为它首先关注资本主义制度为人设定的条件，又因为社会关系的物化和人在物之中的异化是现实的特征，因此，它意味着对现实的批判。一些社会民主主义者和一些共产主义者用青年时期的马克思的马克思主义来对抗世界历史的客观决定论，而信仰的捍卫者，第二国际和第三国际的捍卫者则坚持这种决定论。在东欧，最近几年以来，为了反对辩证唯物主义，也可能为了弘扬革命的马克思主义的自由精神，马克思主义者也对青年时期的马克思的存在主义和人道主义著作作出了他们的评论。而布尔什维克从来不接受正统观念的这种精致版本。

从历史上说，法国的存在主义者继承了魏玛共和国的马克思主义者和泛马克思主义者（para-marxistes）。在法国，战后的争论使我想起德国在1930—1933年间的争论。我发现自己再次与存在主义和马克思主义站在共同的立场上：既怀疑个人的命运，也怀疑人类的历史命运。

阿尔都塞属于另一代人，至少从表面上看，他关注截然不同的问题。我之所以对他进行长时间的研究考察，不是因为我想继续与青年时代的朋友对话——哪怕以论战的方式——而是出于好奇。年轻的一代通过使用社会科学中的时髦概念，是否从以前的著作中找出了一个还没有被认识到的马克思，真正的马克思，或者，即使不是真正的马克思，也是这样的一个马克思：一个世纪以来的所有解释者无法克服的困

难奇迹般地消失了？对于这个问题，我给出了一个不会使任何人感到惊讶，尤其不会使阿尔都塞的信徒感到惊讶的否定回答。为什么他们会促使我在35年之后（重新）学习对《资本论》的（重新）阅读？

*

发表在《费加罗文学报》上的文章属于缓和时期的作品。“意识形态的终结”的说法能够在多种意义上来理解，因而获得了一种含糊的认同。巴黎知识分子的各个派别和平共处。以前的同路人为苏维埃制度的民主化辩护，以前的冷战交战国因缓和而感到高兴，尽管或多或少抱有明显的怀疑。哲学模式发生了变化，结构驱逐了实践。

几年以来，在法国，尤其在1968年5月事件之后，历史境况又一次发生了变化。用汤因比的话来说，History is again on the move（历史又继续前进）。工业先进的西方社会是否正在进入一个革命时期？在年轻大学生中，有一个派别，人数虽少，但具有暴力倾向，采纳具有法西斯主义运动特征的方式，以左派思想、国际主义者、极端自由主义者甚至和平主义者自居。但是，这些人还没有找到一种值得作哲学分析的意识形态，以便把他们的愿望或愤怒纳入所谓的理性形式。马尔库塞的《批判理论》追溯到魏玛的德国，但并没有随着时间的流逝而变得完善。被不公正地献祭给马克思主义的傅立叶或普鲁东的重新出现，托洛茨基主义的重新活跃，摆脱了世界历史而没有意识到它自己的虚无的一种马克思主义作为悲壮的象征：各种意识形态混杂在1968年5月的反抗者的狂热言辞中，如何才能弄清这些意识形态的各个方面？

也许，阿尔都塞主义已经代表了倒数第二种想象的马克思主义。继它之后的、最后的想象的马克思主义还没有成形。但是不用怀疑：它会出现的。

在1968年5月之前，法国年轻哲学家的反人道主义与东欧马克思主义者炫耀的人道主义形成一种令人不快的对照。今天，实践以迅速的脚步返回。需要多少时间？在我看来，只有一种预测是万无一失的。和昨天和今天的左派态度一样，明天的左派态度也将用一种马克

思主义的语言来表达。鉴于马尔库塞的马克思主义放弃了无产阶级的革命使命，阿尔都塞的马克思主义放弃了人道主义，哪一个左派分子会认为他的思想与《资本论》作者的思想不相容？

巴黎，1968年11月

目录

第一部分

第二部分

第一部分



马克思主义和存在主义[1]

存在主义者和马克思主义者之间的对话，或者更确切地说，萨特和共产党人之间的对话，自解放以来占据着法国的政治和文学舞台的前沿。

在这个离奇的对话中，其中的一方显示出友好，另一方却还以冷眼。存在主义者多次表现出善意，在一次采访中，萨特甚至说，在共产党人和他之间，只是家庭内的争吵。在大多数场合，共产党人以公开宣布的方式回答说，存在主义是小资产阶级的意识形态，日益变成反动的、甚至法西斯主义的意识形态。

在这里，我们举出共产党文献的两个例子，一个例子来自《真理报》，另一个例子来自一份德国杂志。《真理报》（1947 年 1 月 23 日）写道：

> 反动的资产阶级保护让－保罗·萨特先生。为了反对民主制度和马克思主义，资产阶级需要他。法西斯主义的失败使躲藏着200 个家族的意识形态壁垒崩溃了。应该寻找某种新的东西，这就是为什么当年轻的新法国从抵抗运动的艰苦磨练中诞生时，人们试图把称之为存在主义的这股神秘烟雾扩散开来……
>
> ……《生活》周刊发表了一篇让－保罗·萨特先生的传记，竭尽赞美之词，并强调指出，这位年轻的哲学家是今天在意识形态领域中的马克思主义的主要对手。这意味着让－保罗·萨特先生的

著作和帕坎出版社的书籍一样，肯定能出口到美国。萨特先生也知道人们要求于他的是什么。在他自美国回来后不久，他就出版了一期介绍美国的特刊。这一次，埋葬虫们想认真行事：他们关注经济问题，关注经济问题中最重要的问题，外汇问题。让-保罗·萨特先生本人只以高傲的态度谈论美国文化。但是，毗邻的一篇文章，居伊·卡尔达拉克先生的文章，总结了萨特的哲学：萨特的哲学向我们解释说，整个世界是美国的遗产；不管法国愿意还是不愿意，法国都必须跟随美国，加入西方或大西洋阵营；直截了当地说，法国应成为美国帝国主义的一个殖民地。在这里，存在主义的经济和社会观点显露出来了。埋葬虫们喜欢谈论死亡，但是，他们想活在世界上，用他们的文字做交易。在他们看来，美国的反动势力是一个大都市，一个销售市场，对富裕的美国资产阶级来说，他们也是必不可少的，因为他们是马克思主义的敌人。

来自《每日评论》的一篇文章更有力量：它是由德国作家尼基施撰写的，这位作家以前是国家社会党的一员，或者至少是极左派的一员。如果我没有记错的话，他因此在1934年被纳粹党判处监禁，他在冗长的文章的结尾处写道：

如果在克尔恺郭尔和尼采那里，存在主义仍然处于重要的严肃哲学的范围内，那么由于萨特，它现在成为犬儒主义的和轻浮的冒险游戏。

萨特最终以小说和剧本形式零售他的存在主义，以商业的方式在剧院里经营他的存在主义，决不是出于偶然。

人们还能记得，希特勒曾经十分得意地谈论"堕落"和"堕落

[1] 本文是1946年在哲学学院宣读的一篇论文，后收入一部集体著作《人，世界，历史》，巴黎，阿尔托出版社，1948年。

> 的时代”。当他把存在主义归结为一种轻浮而危险的冒险哲学，以犬儒主义的方式玩弄对生活的厌恶时，只是表达了在法西斯主义时代人们感受到的、想到的和从事的东西。只要人们看到哪些阶级聚集在萨特的周围，人们就能理解为什么海德格尔突然在法国受到如此的尊重。存在主义在克尔恺郭尔那里具有一种动人心弦的崇高，现在则堕落了，仅仅散发出腐败之物的令人作呕的气味，充斥着一种在绝望中沉沦和呻吟、被临终前的焦虑缠绕的社会秩序。

这两篇文章是否丧失理智，并不重要，但它们具有一种象征性意义。它们是我的出发点，至少能被用来确定我想提出的一个问题。

*

当存在主义作为一种可能的哲学基础提供给马克思主义的时候，存在主义是正确的，还是错误的？存在主义能坚持到底吗？它能作为一种共产主义的哲学而被提供吗？或者，马克思主义从它自己的观点看，它有理由击退存在主义吗？显然，我不从政治的角度来考察问题，虽然我刚才引用的文章则都意图那样做，我准备从哲学的角度来考察问题。

如果翻阅萨特和梅洛-庞蒂的著作，那么问题差不多就是以这些术语被提出来的（至少，他们用这些述语提出问题）。他们说，我们赞同马克思主义的革命计划，我们接受马克思主义的启示和愿望，不过，马克思主义表现为一种自相矛盾的和难以想象的唯物主义：我们不能赞同一种要求我们放弃理性的学说。存在主义是真正的革命哲学，如果马克思主义者承认我们的哲学论证，那么再无任何东西能使我们与他们分离。

我想首先考察萨特对唯物主义批判的主要表述，然后阐明存在主义是在何种意义上作为能为马克思主义奠基的哲学而提供给它的。

我将简要地讨论对唯物主义的批判，因为这涉及到一些经典的观念，因为萨特指责马克思主义的解释者，党的发言人。在我看来，萨

特对唯物主义批判的主要内容大致如下：

(1) 不可能把意识解释为仿佛是诸客体中的一个客体，这使唯物主义变得庸俗。任何用某种外在于意识的东西来解释意识的方法都将陷入一种矛盾，因为这种解释已经假定了它所要解释的东西。如果意识等同于诸客体中的一个客体，那么人们就能把思想归结为一种反映或一种结果，但人们不能理解一个由部分组成的客体如何能“脱离”客体世界，如何能反映所有客体或者如何能把握真理。因此，人们得出第一个论断：作为对意识的否定或对意识之规定性的整体解释而提出的唯物主义，已经自己被自己驳倒了。人们不可能不首先提出 cogito（我思）或主体性。

(2) 马克思主义的唯物主义的通行陈述表现为唯科学主义或实证主义、唯理主义和唯物主义之间始终存在的和几乎难以分辨的混淆。马克思主义的唯物主义者声称，他们摈弃一切形而上学，他们按照其本来面目来看待科学的结果；但是，科学的结果本身不可能证明、并且将来也不可能证明唯物主义。“仅仅存在着一种实在性，物质的实在性”的论断本质上是形而上学的，既超越科学的结果，也超越唯心主义的论断。另一方面，如果人们无条件地相信科学的结果，如果人们拒绝超越科学的结果，那么人们有何种权利能断言自然或历史的本质合理性？因此，马克思列宁主义者混淆了实证主义、唯物主义和理性主义这三种论点，如果说他们不是不加区别地从一个论点转到另一个论点的话。实证主义的论点：应该按照其本来面目来看待各门科学，对之加以分类和组织；形而上学的论点：只有物质存在着，或者外部世界如同我们所看的那样或如同科学所分析的那样存在着；客体的内在合理性的论点，马克思主义者试图坚持这个论点，尽管他们取消了这个论点的基础。

(3) 第三个论证可能是决定性的。在唯物主义和辩证法这两个概念之间，存在一种矛盾。萨特经常重申这一点。

他首先提出在空间中的诸客体的纯粹外部关系（或通常所说的空间

的外在性关系）和辩证运动之间的本质差异。本质上说，辩证运动是一种观念的运动；它意味着综合和整体性，意味着能同时克服和保存先前状态的超越，它是一种未来的召唤，或一种有待实现的整体倾向。以这种方式被定义的辩证法看来完全与人们试图把辩证法归入其中的空间关系和物质关系的秩序不相容。为了揭示这种矛盾，萨特举出意识形态的上层建筑的例子，以便证明在唯物主义的解释中人们如何连续地从一种单纯的决定论解释——某种物质状况的观念、结果或反映——转到一种通向辩证法的解释；观念是在一种历史背景中产生的，以便满足需要或超越趋于创造状态的既定状态。

如果两种运动，空间关系运动和创造性的或辩证的渐进运动，是不相容的，那么要把辩证运动放入物质中，必然导致关于物质的一种混乱而矛盾的概念。马克思主义者声称，从最简单的物质出发，就能达到实在的复杂形式：无机的自然，生命，历史的世界，精神。显然，这样的一种等级序列当然不是不可理解的，但是，如果人们局限于原始的、基本的物质概念，如何能解释从低级形态到高级形态的渐进过程？除非为了支持物质这个矛盾的概念，人们一开始就偷偷摸摸地把高级概念引入初级概念。

简略地说，这就是萨特对马克思主义的唯物主义展开批判的三个要点。这就是他为论证自己拒绝认同这样一种荒谬的学说而采用的论据。

*

尽管抛开了唯物主义，但萨特仍然承认，唯物主义显然不能归结为知识分子的心血来潮。革命者相信唯物主义的意识形态或神话有其充分的理由。不过，他问：唯物主义能满足的需要，存在主义难道就不能满足它们或更好地满足它们？这就是萨特和马克思主义者之间的对话，或者更确切地说，萨特的独白的第二部分。我也能说，这就是萨特向马克思主义者提出的积极建议，这就是为什么存在主义能成为一种革命哲学。在这个方面，我也试图整理出一些基本思想。

（1） 在现实境遇中的人或思想的概念能满足革命的需要。 事实上，说人或思想处在现实境遇中，就是等于说，通过一种唯一的和同一的运动，意识能揭示在意识周围的现存现实并超越它。 人处“在现实境遇中”，但现实境遇不因此成为一种绝对存在，如果人想超越环境，人就会“脱离”他置身于其中的环境，并对环境形成一种整体观。 不过，这种在现实境遇中的人对现存整体的认识正是革命者需要的东西，也正是唯物主义试图给予革命者的东西。 事实上，唯物主义试图给予革命者一种既能认识世界、也能改造世界的思想；但是，认识和超越的这种双重关系，“在现实境遇中的思想”（这是存在主义的典型表达方式），也能向革命者提供，甚至能更有效地提供这种思想。

（2） 在革命者看来，唯物主义有一个基本的功能：它使他们能摆脱上层阶级的哄骗。 属于特权阶级的人——这里始终是萨特在说，我只是大致地概述——本质上拥有各种权利，他不想做一个纯粹的自然人，和其他人一样的一个人，因为他拥有这样的优先权或特权。 抱着革命观念的唯物主义的基本功能是通过下层阶级来解释这种所谓的上层阶级，并使拥有特权的人回归到普通人的行列，使以某种抽象贵族身份自居的人回归到自然人的行列。 但是，萨特补充说，存在主义也有同样的功能：事实上，在存在主义看来，作为纯粹偶然性的人“被抛在那里”，不知道所以然，没有根源，也没有直接的目的。 一旦有了这种存在的意识，人就不再受到上层阶级的哄骗。 和唯物主义相比，存在主义有过之无不及，存在主义解释说，特权享有者试图为其赋予一种形而上学本质的特权只不过是一种社会地位的表达。 存在主义按照其本来面目来阐明价值的历史性，同时，使对价值的历史性的超越成为可能。

（3） 唯物主义的功能或效用是为工人提供决定论的意识。 更确切地说，在萨特看来，工人在与自然的接触中发现了决定论，即把事物相互联系在一起的维系力量。 在与自然的接触中，工人脱离了高雅的资产阶级社会，认识到事物的严酷的必然性。 然而，这种实在的决定

论——工人在劳动中认识到的决定论——并不是彻底的。事情恰恰相反，正是因为这种决定论是有局限的，所以它才较好地符合一种革命学说的需要：它能确定某一给定行动的作用，给予人改造整个现实的可能性；它向人指出其行动的规律和有效性的条件，但是，它维护自由的意识，维护改变现存事物秩序的能力的意识。因此，再一次，被正确地解释的存在主义能比经典的唯物主义，一种不完全的、被自由支配和超越的决定论，带来更多和更好的东西。

(4) 由于唯物主义，历史不再发生在观念的世界中。生活本身和斗争逐渐实现人类的各种目的。同样，存在主义就其本质而言也假定了人的能动性和事物的抗拒力；它分析人和障碍的辩证法；它再一次提供了唯物主义所能希望和要求的一切东西。

总之，存在主义的一些思想是作为一种革命愿望的哲学基础被提出的：对主体性的反思首要性的承认，意识始终是不满足的，并且它通过同一种活动揭示现实和超越现实；思想处在现实境遇中，偶然的人没有存在的理由，但他“依然在此”，价值是历史的，人是自由的。萨特的学说能被用作一种革命愿望的基础，因为它把自由当作一种形而上学的给定物，但没有使解放的筹划失去意义；这样的自由决不可能被完全取消，但它始终处在被侵犯或受限制的危险之中。

梅洛-庞蒂把从存在主义的主题转到马克思主义的主题的这一尝试推进得更远。他正确地参照马克思青年时期的著作，他指出，存在主义的许多主题已经见于马克思青年时期的著作。在这里，我仍然使用概述的手法。我整理出在我看来是存在主义者和马克思主义者的共同点的一些思想。

存在主义同时超越唯物主义和唯心主义，也超越马克思主义。我仅仅引用《1844年经济学哲学手稿》中的一段：

> 我们在这里看到，彻底的自然主义或人道主义，既不同于唯心主义，也不同于唯物主义，同时又是把这两者结合的真理。我们

同时也看到，只有自然主义能理解世界历史的行动。[1]

当存在主义拒绝承认自己是唯物主义，试图超越这种经典的矛盾时，它所做的却只是遵循马克思主义思想的最初运动。另一方面，马克思的历史概念的基础和根源不是物质，而是能动的人。历史的载体不是不可定义的物质，而是具有身体和灵魂、在与自然的接触中通过劳动创造其生存条件的具体的人。从具体的人这个概念出发，人们就能更合理、更满意地解释马克思主义的学说，而在庸俗的陈述中，马克思主义的学说几乎是不可理解的，例如，经济基础和上层建筑之间的关系，物质基础决定作为单纯反映的思想——这些都是以严格的方式确实难以设想的学说。相反，如果人首先处在与自然的关系中，如果这种关系导致某种形式的对自然力量的占有，那么人们就能根据这种最初的态度和这种基本投射（projet）来理解一个人和一个群体的所有活动。第一产业（secteur primaire）决定其他产业的说法不再有效，人们在整体中和通过整体理解每一个产业。

具体的人，历史的载体这种定义能使我们具体地重新思考个人与社会的关系，并得出个人和环境的辩证法。

在关于马克思主义的历史观中，环境是人类活动的产物，每一代人都认为他们所处的环境是固定的，定型的。重要的不是把这些环境当作既成的、最终的和一成不变的，而是应该始终记住：这些环境是通过和为了某种人类行为而存在的。个人和社会的辩证法就是以这种方式展现出来的；人通过自己的活动创造一种外部关系，在其后代看来，这些关系是一种命运；但事实上，一种处境始终被注视它的目光和超越它的意志重新建构。

在马克思主义对意识形态的批判和存在主义者的努力之间，人们还

---

[1] 《1844年经济学哲学手稿》，七星书社，第二卷，129—130页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第42卷，167页。但在法文版中，与中译本的“世界历史的行动”相对应的是“世界历史的过程（processus）”。——译者）。

能发现一种精神上的相似或类似，它最终达到一种基本的人性态度。马克思主义的思想旨在批判和揭示异化，观念和行为的投射。它们作为人的产物却摆脱其创造者，马克思主义的思想也旨在超越这种批判，直抵活生生的人的基本实在，而这种实在是通过活生生的人与自然的关系，通过他们与他人的关系而规定的。同样，在存在主义中，有一种揭示毒害人的意识形态虚构的愿望，以便摆脱自欺，重新回到人本真地由自己作出的选择。

在我看来，这就是萨特和梅洛－庞蒂在定义一种存在主义人类学时的共同倾向，我试图概述这种存在主义人类学的要点，我们也可以说这种存在主义人类学即使根据列宁主义或斯大林主义的正统学说不属于马克思主义的人类学，至少能作为马克思主义的革命哲学的基础。

*

关于存在主义的这些论证，人们或许不能说，马克思主义者会作出一种同样前后一致的回答；根据回答者的智力水平，回答会有所不同，但不容置疑的是，勒菲弗尔先生的回答比加罗迪先生的回答更中肯、更令人感兴趣。我之所以不准备详细地分析这些回答，是因为它们不能组成一个有逻辑的整体；我仅仅想在本文的第二部分，从意识形态或心理学的角度来解释为什么马克思主义者难以同意接受存在主义的命题。然后，我们将证明为什么同时成为存在主义者和马克思主义者是一件根本不可能做到的事情，以及为什么这两种哲学在其意图方面、在其起源方面和在其根本性目的方面是不可调和的。

出于何种心理学的或意识形态的理由，官方的理论家不接受存在主义者向他们提供的马克思主义版本？在我看来，第一个理由是科学的巨大威望，以及马克思主义者在不再能以科学家自居、不再能标榜自己是科学真理的本来面目时感到的遗憾。在美国和俄国，仍然存在着在严格意义上的、属于19世纪的欧洲风格的一种进步哲学，对科学的一种绝对信任，把科学作为促进人类社会的改善和福利的改造力量。在我看来，在所有马克思主义者中间，科学仍然享有这种巨大的威望；然

而，在存在主义者对马克思主义的解释中，马克思主义失去了科学真理享有的威望。

按照我的观点，把一种科学的和实证领域的真理归于马克思主义的历史哲学的做法是荒谬的。在关于社会矛盾可以自行导致无阶级社会的理论和数学或物理命题之间，无任何可比性。当马克思用科学社会主义来反对空想社会主义的时候，他想到了研究社会问题的两种方法；在他看来，空想社会主义是首先设定一个目的、然后试图确定达到这个目的的手段的一种社会主义，而社会主义当它只限于揭示和指导历史的发展时则是科学的；不过，尽管科学社会主义认为现实本身将通过自发的运动走向理想的现实，但它不是在自然科学——数学和物理学——意义上的科学。我至少从实用主义观点来理解，马克思主义者害怕清楚地作出这些区分：一旦人们认识到马克思主义的真理——如果存在着马克思主义的真理的话——属于哲学的范畴，而不是属于科学的范畴，那么以马克思主义自居的政党将随着失去科学的威望而失去必胜的信心。

另一方面，如果人们承认马克思主义在哲学方面的这个更复杂和更灵活的版本，那么人们将在两个要点上遇到困难：目前社会的矛盾将导致实现无阶级社会的必然运动，物质的经济基础和政治及意识形态的整个上层建筑之间的关系。事实上，在马克思主义的科学版本中，只要存在着资本主义的矛盾，无阶级社会的实现就是*必然的*，同时也是*有意义的*；或者，同样的运动在决定论的意义上是必然的，从历史上看也是合理的：它满足历史的意义，它是不可避免的。如果人们采纳马克思主义的哲学版本，那么人们就应该承认，正如我在下面试图表明的那样，在实在的或所谓实在的决定论，即以社会主义为目的的决定论和这个目的的意义之间存在着不一致；从合理性方面说，社会主义可以是必然的，但从决定论方面说，社会主义并非是必然的（社会主义或野蛮）。只有按照唯科学主义的神话，两者之间的重合才是可能的。

其次，当经济基础和上层建筑之间的关系以一种生硬的方式，以决定或反映的方式被解释的时候，将导致政治实践的简单化；人们可能认

为社会主义物质基础的现实，即生产资料的社会化，是关键的和唯一关键的。相反，如果人们接受关于经济基础和上层建筑之间关系的一种更灵活的哲学解释，那么生产资料的社会化就不再排斥各种各样的矛盾或异化；因此，要预测和论证在革命后将发生的东西，就不是一件容易的事情。换句话说，如果人们接受在科学方面的全面决定论，那么人们就过于简单地看待社会主义目的的规定，也过于简单地看待达到这个目的的运动，以及物质基础和上层建筑之间的关系。

最后，存在主义者徒劳地认为自己是革命者，是如同共产党人那样的革命者，但他们没有消除一种根本性的区分：在阅读《存在与虚无》的时候，人们领略到一种帕斯卡尔的气息。哲学的基本主题是作为孤独的个人与上帝，或者与不在场的上帝的关系（在萨特那里，就是孤独的人与不在场的上帝之间的对话）。如果这种对话能定义人类处境的本质，那么它必然会偏离在马克思主义者看来高于一切的东西，也就是革命。我不是想说，在帕斯卡尔的焦虑和革命的焦急之间没有任何共同之处。把革命的问题当作人类的问题之一，不是取消帕斯卡尔的问题，不过，仅仅关心如何发动革命的革命者，是以别的方式思考帕斯卡尔的问题的。按照个人与上帝、或者与虚无的一种对话来重新思考马克思主义，就是使人离开迫切的任务，因而使马克思主义学说的有效性降低。

到目前为止，说“不”的这些理由，我是从意识形态或心理学的角度来阐述它们的。现在，我想指出，说“不”的这些理由能以更严格的哲学方式来解释，我也想指出，存在主义实际上永远不可能通向马克思主义，除非人们不再是存在主义者。换句话说，如果人们仍然是存在主义者，那么人们就不可能是马克思主义者。

同样，克尔恺郭尔的信徒不可能是马克思的信徒。如果革命解决了哲学问题，就像马克思主义所希望的那样，那么人们就不可能提出在孤独的人和上帝或虚无之间的辩证法，一种本质上未完成的辩证法；我将回过头来谈论这个要点。

我们重新讨论存在主义和马克思主义之间的一些共同之处。事实

上，我认为这些共同之处是：在现实境遇中的思想，揭示和超越，不满足的意识，价值的历史性，这些概念既属于马克思主义，也属于存在主义。总之，这些概念都只是源于黑格尔人类学的或多或少被形式化了的残余物。可以肯定，存在主义和马克思主义共同起源于黑格尔的哲学。萨特和梅洛－庞蒂揭示了人类处境的某些方面。但是，为了使这种形式的人类学转到马克思主义的人类学，还需要其他概念，其中的一些概念在需要的时候可能被存在主义吸收（尽管到目前为止，它们还没有被纳入存在主义），而另一些概念则无论如何都不可能在存在主义中找到其位置，至少不能在《存在与虚无》所阐述的存在主义中找到其位置。

事实上，为了到达马克思主义的人类学，仅仅断言人处在现实境遇中，或者断言历史的载体是具体的人，是不够的；首先应该肯定的第一个命题，虽然平庸但是基本的命题，即劳动是人的本质，或者还要肯定，人与自然的关系，人同时据以学习支配自然力量和创造他自己的生存环境的关系，是最重要的关系。这种用与自然作斗争的关系来界定人的定义，是否存在主义的定义？对此人们可加以讨论；但无论如何我们都可以说，作为人的本质的劳动概念在萨特的存在主义中根本不起任何作用。在必要的时候，人们能把这个概念添加到萨特的存在主义中，尽管在我看来，这一概念可以为思想定向，其方式与《存在与虚无》的做法截然不同。

人在本质上能用与自然的关系或占有自然力量的方式来定义，因此，马克思进而解释人与人之间的关系。和马克思的著作一样，萨特的著作也描述人与人之间的关系，尤其是人与人之间的斗争，但是，当我们阅读《存在与虚无》的时候，我们觉得意识与意识之间的斗争是永恒的，一直以来都是如此。因此，产生了一个根本性的问题：要么意识与意识之间的斗争是人类处境的一个永恒特征，超越这一点是无法想象的，要么意识与意识之间的斗争在历史中起作用，并且是历史的动力。换句话说，要么意识就被局限在《存在与虚无》的辩证法中，要么意识的真正辩证法展现在历史中，且是创造性的。当然，按照存在

主义，并非不可能重新引入这个思想：意识与意识之间的斗争是在历史中进行的，并且造就了文明的作品和制度。然而，《存在与虚无》并没有说历史是一个创造过程，在这个过程中，人通过斗争——人与自然的斗争和人与人之间的斗争——到达自由，因而超越矛盾。这部著作给人的印象却是"每一个人始终希望他人死亡"。

然而，为了从存在主义转到马克思主义，孤独个体的辩证法应该成为纯粹的历史辩证法，历史应该成为人的意识的真正历史；因此历史应当具有一种进步的和创造性的意义。只要人们拿起，可能不是萨特本人的著作，而是西蒙·德·波伏瓦的一部小说，就可以看到：历史归结为一系列的失败。在存在主义者的著作中，重点更多地是放在一切人类事业中的失败这一不可避免的本质特性，而不是强调一种创造性辩证法的思想和调和的可能性。

即使我们能够在存在主义中纳入这些思想：人的斗争是有意义的，社会制度的进步是有意义的，人们不是没完没了地重复同样的失败事业，但是要成为马克思主义者，人们还需要作出一个最后的总结：历史最终将实现哲学。我们都知道马克思的名言："人们只有在实现哲学的时候才能超越哲学，就不能消灭哲学。"只有当人们在社会现实本身中创造出一个与哲学对人类使命的观念相符的处境时，人们才不再受到哲学抽象的束缚。历史应该通过革命来解决哲学问题。

> 这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。[1]

[1] 《1844年经济学哲学手稿》，七星书社，第二卷，79页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第42卷，120页。——译者）。

青年时期的马克思坚信——他也许从来没有改变过——革命不仅仅是一个政治的、经济的和社会的偶然事件。革命有一种哲学意义；作为哲学的实现，革命揭示了历史的奥秘。然而，我问自己，按照萨特的学说，共产主义革命如何能解决《存在与虚无》的辩证法？无任何东西能阻止萨特的信徒出于某种政治或经济的动机赞成共产主义革命，但是，只有推翻《存在与虚无》的基本命题，人们才能做到哲学问题的革命就是它的解决这句名言。革命与解决这一对立是至关重要的，因为在任何一种历史哲学中，或者在任何一种政治哲学中，首先要确定目的。

在马克思的马克思主义中，目的的确定并非毫无困难，但在存在主义化的马克思主义中，目的的确定更加困难，几乎是不可能的。青年时期的马克思何以认为革命是哲学问题的解决办法？让我们参考马克思在 1845 年前的著作。我们在那里找到的一些基本主题能回答我们刚才提出的问题。首先，有两个基本的主题，特殊和普遍的统一，以及异化理论。

马克思与其说是批判黑格尔关于国家的思想本身，不如说是证明这种思想在当前社会不能实现。一方面，黑格尔考察“市民社会”和政治经济学的个体，受制于其需要、其欲望和其私心的特殊人，另一方面，他考察政治的人，参与国家的普遍性的人。但是，在马克思看来，在这个特殊的人和生活在政治世界中的公民之间总是存在着一种分裂，除非对国家事务的参与在具体的人身上实现。

这些抽象的表述意味着什么？劳动者局限在他的特殊性之中；他受制于另一个特殊的人，向其出卖劳动力的那个人，他不享有普遍性。毫无疑问，作为公民和抽象的政治主体，他参与国家事务，但是，这种参与和他的职业生活是不相干的。马克思主义的革命旨在取消封闭于自身的特殊性和虚构的普遍性之间的二元对立；旨在克服这种异化，使具体的人在生活和劳动的同时直接享有普遍性，这必须以革命和生产资料的社会化为前提：个体不再为其他特殊的人劳动，他为国家的普遍性

劳动。因此，马克思主义观点中的历史的目的或多或少已经被确定。

换句话说，马克思从一种关于人和国家的学说出发来考察历史，向历史征求实现历史目的的手段。人类历史的真正目的是根据这种真正的学说来确定的。

另一个主题，异化的主题，把我们引向类似的结论。在当前社会中，人始终与自己疏远，人既不拥有他自己的能力，也不拥他自己的、离他而去的产品。工人被异化了，因为他看到自己的劳动产品属于其他人，企业家也被异化了，因为他看到其产品被运送到市场上之后，被一种不知名的运动，被一种没有人能控制的经济力量的运动带走了。异化的克服在于：人必须在自己身上实现其所有的创造。一旦能做到这一点，人就是完全的人，能真正地拥有他在历史中为自己创造的财富。在这里也是，他从一种哲学思想出发考察历史，发现历史的意义。

让我们考察无产阶级的例子。无产阶级在历史中的使命不是来自无产者的处境。马克思和列宁解释说，工人不是独自发现革命真理的；是知识分子和哲学家向无产阶级揭示无产阶级应该承担的历史使命。当越来越少地受到具体条件束缚的时候，无产阶级就能成为普遍的人。作为当前社会的异化的典型代表，一无所有的无产阶级将成为世界历史的动力，注定要实现历史的目的。但是，无产阶级的这个使命只能用哲学，用黑格尔的哲学或马克思的哲学来解释，哲学在发现了历史的整个意义后，能够和应该向无产阶级揭示无产阶级的使命。

马克思主义的这种观点有两个主要困难。一方面，这种历史观点来自共产主义的**理性**必然性。然而，共产主义的出现对于实现人和历史的真正理想来说是必然的，这并不意味着在决定论的意义上共产主义的出现是必然的。有时，马克思主义者承认在这种表达方式中有一种两重性：共产主义**或**野蛮。因为存在着一种选择，所以在哲学观点中的革命的理性必然性并不意味着因果的必然性。另一方面，在一种黑格尔式的哲学中，真理只有在实现后才能到达意识。真正的历史哲学

是关于已经过去的历史的哲学。体系的真理与历史的真理相一致的一种哲学必须以历史的完成为前提，因为整个过去的真理是在历史完成之后产生的。马克思主义试图为它所提出的目的（即未来，而它却是自由的）保留绝对真理的威望，绝对真理也即理性的、整体的、留给已完成的历史的真理。在历史完成之前，如何能断定一种整体的和真正的历史哲学？

当我们根据存在主义，即仅仅根据既没有社会理论、也没有国家理论的一种形式人类学来研究历史问题的时候，这两个困难——与理论必然性和决定论之间的不一致有关的困难，与被赋予一种未来历史的整体真理有关的困难——就成倍地增加。也许，梅洛-庞蒂试图确定在历史中的一种历史意义，他不像马克思主义那样求助于体系或学说，不过，在我看来，他始终混淆了两种观念：一种观念认为，历史有一种意义，另一种观念认为，马克思主义者给予历史的意义是唯一有效的，从理性的角度是唯一可接受的。在历史中的人能确定一种意义，一种普遍有效的和对所有人都是命令性的意义。他提出了这种历史意义的一些标准：生产资料的社会化，无产阶级日益增加的自发性，国际主义的倾向。但是，只要看一眼当前的现实，我们就能发现，这三个标准是不相一致的：某个事件能满足一个标准的要求，但不能满足另一个标准的要求。至少，在这种观点和马克思主义观点之间，存在着一种根本性的区别。

作为巴黎的知识分子，梅洛-庞蒂希望工人是真正的革命者；只有体验到压迫的工人才真正地想超越压迫。相反，马克思主义者，包括马克思和列宁，则认为，如果没有知识分子，工人就不可能独自确定其使命的意义。如果让工人自己做主，工人能从事工会运动，但不能走得更远。列宁说，为了能使工人成为真正的革命者，需要职业革命家和革命哲学家来使工人认识到其命运的某种部分改善远没有一种彻底解放的愿望来得重要。哲学家使无产阶级相信，只有无产阶级才能实现这种超越，并且实现哲学。而存在主义没有一种有待于实现的哲学，

因此，它试图通过社会中的压迫和工人处境的体验来认识历史的有效意义。这种解决办法是很不明确的。

想归附无产阶级的人，在法国都加入共产党，在英国都加入工党。仅仅按照无产阶级及其所谓的体验，人们还不能确定历史的目的。在这一点上，我可能更像是马克思主义者，我承认只有哲学学说才能确定历史的意义。为了确定一种普遍有效的历史意义，革命不应该是诸事件中的一个事件，而应该是一种对哲学问题的解决。我由此回到基本的主题。一个存在主义者通常不能成为严格意义上的马克思主义者的原因在于：革命不能解决存在主义者的哲学问题，即个人与不在场的上帝的对话（在无神论存在主义中）或与上帝的对话（在有神论存在主义中）的问题。在这种对话之外，出于某种有效的理由，人们能加入革命党派，但人们不可能重新找到一种马克思主义哲学的等同物。

我担心，这种论点实际上是平庸的，在某种程度上是浅显的。梅洛－庞蒂曾经写道："在某一点上，克尔恺郭尔的'不'相当于或接近马克思对黑格尔的'不'。"然而，在两者之间有一种本质的区别。通过克尔恺郭尔的"不"，人们也许能通向萨特，但绝对不可能通向马克思主义。人们不可能同时是黑格尔—马克思的继承者和克尔恺郭尔的继承者。

因此，在我看来，马克思主义者，尤其是共产党人，摈弃存在主义，是可以理解的。马克思主义者完全能接受萨特关于操心和焦虑的某些分析，但他们给予这些分析另外一种地位。因为意识是在历史中被造就和实现的，所以基本感情的描述或辩证法永远不可能是存在论（l'ontologie，—译本体论）的主要内容。

*

显然，读者将注意到，在何种程度上这种对话仍然是纯粹哲学的、形而上学的。存在主义者要求抛弃唯物主义；马克思主义者回答说，必须在马克思和克尔恺郭尔之间，在无产阶级和资产阶级之间作出选择。但是，关于存在主义者和马克思主义者都体验的历史境遇，他们

什么都没有说。存在主义者宣称赞同革命者，但出于十分抽象的理由。他们以浪漫主义的语调谈到自在的革命（la Révolution en soi）。然而，不同于马克思主义者，存在主义者不可能考虑大写的革命（la Révolution），而只考虑种种具体的革命（des révolutions）。萨特断言“思想在无产阶级一边”，但是，萨特的哲学凭什么证明这种断言？存在主义表现为革命的学说，但是，它把这种革命的固有内容和本质遗弃在一种有利于声明而非行动的浪潮中。而且我能容易地指出为什么存在主义者不明确说明他们公开主张的革命的具体意义。

自从 1848 年以来，自从马克思青年时期的著作以来，历史已经向前发展。作为革命的愿望、克服异化的愿望和超越当前资本主义社会的愿望的马克思主义，并没有被新的事实驳倒。相反，新的事实使马克思用以解释从资本主义到社会主义过渡的历史模式复杂化了。这个模式包含资本主义矛盾的加剧，无产者人数的逐渐增加，以及贫困化。人们假定，在资本主义矛盾、无产阶级的壮大和革命机会之间有一种平行关系。

实际的进程完全是另一回事。资本主义的发展并没有导致工人阶级的贫困化，反而导致工人阶级生活水平的提高。在当代最典型的资本主义国家，美国，工人阶级有最高的生活水平，最少的革命愿望。在遵照马克思主义的革命取得成功的唯一国家中，反而不具备按照马克思主义学说的客观条件。这种情况可能表明，即使以马克思主义为指导的革命通常也是一种政治现象，而不是经济矛盾逐渐成熟的结果。最后，革命发生在唯一一个国家里，后资本主义制度和一种历史上特殊的社会结合在一起，在这种社会里，国家和不平等都没有随着革命而消失。由此产生的一种局面也许并不与马克思主义相矛盾，但至少不是马克思所预料到的：一方面，是一种自称为后资本主义的但建立在贫穷的国家中的制度，另一方面，则是建立在富裕的国家中的资本主义制度。

在最正统的马克思主义中，富裕和共产主义之间的这种对立是一个

基本的矛盾，我以马克思的一段非常著名的论说作为证据，马克思解释说，只有当生产力得到充分发展的时候，革命才是可能的。

> ……生产力的这种发展（随着这种发展，人们的世界历史性的而不是狭隘地域性的存在已经是经验的存在了）之所以是绝对必需的实际前提，还因为如果没有这种发展，那就只会有贫穷的普遍化；在极端贫困的情况下，就必须重新开始争取必需品的斗争，也就是说，全部陈腐的东西又要死灰复燃。[1]

我并不断言，在发生革命的国家，“全部陈腐的东西又要死灰复燃”。相反，如果人们今天重新思考马克思主义，那么仅仅讨论物质或异化概念是不够的，还应该分析实际处境及其与马克思的预言有关的矛盾性。在马克思主义者或共产党人与存在主义者的对话中，他们似乎都不关心我刚才概述的问题，然而，在我看来，这些问题是涉及到本质的问题。这些问题不仅仅有一种政治的和实践的意义，而且也将重新采用马克思主义的某些哲学主题，例如，异化或后资本主义社会的主题。

为什么马克思主义者和存在主义者不准备分析和解释这种矛盾的历史处境？在存在主义者那里，这种回避在于其模棱两可的立场：他们力图成为革命者，至少在法国，由于唯一的革命党是共产党，所以他们同情共产党。但是，另一方面，出于各种各样的理由，他们不可能也不愿意加入共产党，为了论证不加入的正当性，他们援引庸俗马克思主义的哲学缺陷。我认为还有别的理由，我怀疑，存在主义者的十分模棱两可的政治态度不仅仅在于我已经指出的马克思主义和存在主义者之间的哲学对立，而且也在于存在主义者无法参与到当前形势中去。我

---

[1] 《德意志意识形态》，社会版本（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第3卷，39页。——译者）。

始终觉得，尽管以政治介入的名义，但存在主义者既不可能介入政治，也不可能论证一种历史的或政治的具体态度的正当性。在我属于《现代》杂志的领导委员会的时候，该领导委员会的一个成员曾表达过不希望我们每一个人参加任何党派的愿望。我这样说，并不是要透露某种秘密。对于一种政治介入的哲学来说，这种结局是令人惊讶的。

关于马克思主义者，在我看来，求助于唯物主义的神话不仅仅在于萨特给出的理由。唯物主义的神话意味着必然导致无阶级社会的制度的一种历史决定论。马克思主义者想象本身能实现历史意义的一种历史必然性。在我们的时代，与历史意义相符的一种决定论具有特殊的方便。如果没有这种理性决定论，那么人们至少应该根据传统的马克思主义来讨论各种可能的态度：斯大林主义的态度——把当前俄国社会当作实现无阶级社会的历程的一个阶段，托洛茨基主义的态度——认为达到无阶级社会不必经过苏维埃制度，但必须以国际无产阶级的革命新动力为前提。最后，应该与某些人进行辩论，在他们看来，由一个唯一的政党掌握政权和取得绝对权力而实现的后资本主义社会可能导致一种比资本主义暴政更坏的暴政，与用生产资料社会化的方式来实现人类解放的基本思想相去甚远。因此，存在着第三种可能的态度，它也是马克思主义的态度，我称之为进步主义的马克思主义的态度：致力于实现传统马克思主义的物质和精神目的，但不采用通过暴力夺取政权和一党专政的手段。

最后的这些说明只有一个目的：在于表明存在主义和马克思主义之间的对话更多地是一个形而上学争论，而不是法国和世界形势的具体研究，这也许是因为存在主义和马克思主义都不愿意看到它们的本质特征，拒绝满足它们的要求。

辩证法的冒险和挫折[1]

和梅洛－庞蒂的前一部著作一样，他的最近一部著作的独创性也是把哲学和政治联系在一起。

以莫斯科审判为出发点，《人道主义与恐怖》分析了在历史中的行动问题，人类状况特有的两歧性，人既是无辜的，也是有罪的。苏联并不代表各种经济社会制度中的一种，而是作为在一个非西方传统、但受到西方影响的国家中高速工业化的一种尝试，它肩负着人类的希望；通过列宁、托洛茨基和斯大林，历史理性打出最后一张牌。《辩证法的冒险》处在同样的思路中，但得出一个相反的结论。在 1948 年，哲学帮助证明，苏联的经验具有超出其本身的意义，因为苏联的经验是历史辩证法的一个关键环节。在 1955 年，哲学提出，共产主义的经验并不具有超出其本身的意义；这种经验不管是成功的还是失败的，历史理性都不会受到影响。

虽然哲学和政治的结合在 1948 年和在 1955 年得出了完全不同的结论，但这两部著作有一个共同的特点：哲学论证在其中占据着最重要的位置。此外，《辩证法的冒险》得出了认识各种制度的必要性的结论，以便客观地衡量它们的长处和短处，但不合情理的是，《辩证法的冒险》的明白程度反而不如《人道主义与恐怖》。在 330 页的篇幅中，在我看来，只有不超过六页的篇幅能使非哲学专业的读者清楚地把握这些复杂分析的目的或这种冗长讨论的要点。

在《辩证法的冒险》中，人们能容易地看到三个主题，或者更确切

地说，三个批判：对辩证唯物主义，即正统共产主义的批判，对萨特的极端布尔什维克主义，即对萨特根据他自己的哲学为共产主义实践的正当性所作的论证的批判，最后，梅洛－庞蒂对他自己的早期立场的批判，这个批判虽然在书的末尾阐述，但贯穿全书。

这三种批判并不是紧密地联系在一起的，无论如何，它们不是相互包含的。我完全赞同对正统共产主义的批判，这种批判类似于萨特在《唯物主义与革命》所做的批判，我也赞同梅洛－庞蒂对《人道主义与恐怖》的批判，尤其因为这种批判重新采用了我自己在七年前使用过的论据。但是，在哲学部分，论述萨特的极端布尔什维克主义的章节在我看来是值得商榷的。[2]

《辩证法的冒险》中的政治观点本身没有独创性（这些观点也不自称有独创性）。正如德·波伏瓦夫人所说的，“它们已经在阿隆的所有著作中被提到”。但是，也许并非不重要的一点是，在今天，这些观点是由一个左派倾向不容置疑、并且拒绝加入反共大合唱的知识分子表达出来的。在这个意义上，在战后十年出版的这部著作标志着哲学家重新回到理性，表明法国人更致力于通过改革制度来改善人的命运，而不是空想世界革命。

从马克思主义的观望主义到非共产主义（acommunisme）

七年前，梅洛－庞蒂给他自己的立场取名为“马克思主义的观望主义”。他把他现在的立场叫做“非共产主义”。这两种立场中每一种立场都是通过对当前形势的一种分析和对历史的某种解读来说明其理由的。

---

[1] 发表于1956年1月的《证据》杂志。

[2] 德·波伏瓦夫人回答梅洛－庞蒂的语调是令人不快的，经常是粗鲁的。但是，萨特在《共产党人与和平》中的语调同样也不是有教养的。

七年前，中心思想是马克思主义和历史理性的结合，从而必须维护对苏联的好感和给予苏联一个宽限期的偏见。[1]

在政治方面，这种观望主义既不会附和苏联阵营，也不会附和美国阵营，甚至不会附和第三派别，它倾向于在法国和世界提倡共产主义者和反共产主义者之间不诉诸战争（non-guerre）。梅洛－庞蒂在一句鲜为人知的话语中指出，这种态度“假定苏联不试图通过武力输出其制度。”……“如果在明天，苏联威胁入侵欧洲，并在所有的国家建立一种它所指定的制度，那么另一个问题将被提出，应该研究这个问题。在今天，这个问题还没有被提出。”[2]朝鲜战争提出了问题：自那时以来，马克思主义和历史理性的结合被揭示或宣布为康德主义的一种残余。

我们首先考察新的政治立场。“苏联结束了朝鲜战争，苏联无疑能阻止朝鲜战争，不过，既然苏联没有阻止朝鲜战争，各方都诉诸武力，我们的同情态度就一文不值，因为它的意义变了……苏联在其国境之外的一切扩张取决于当地无产阶级的斗争，如果人们决定在每一个事件中仅仅看到阶级斗争的成分，那么人们就为苏联的政策提供了它所需要的保证。”[3]为了保留取缔反共产主义的权利，也应该批判秘密共产主义或进步主义。“为了做到彻底，拒绝选择应该是一种双重拒绝的选择。”[4]

我并不认为“问题（苏联在其国境之外扩张的问题）还没有被提出”的说法是有意义的。通过对事实的思考，通过对见于许多文献的苏联政府的官方学说的思考，我认为很明显“问题已经被提出”。波罗的海沿岸国家的并吞，东欧国家的苏联化，所有这些事件只有在布尔

---

[1] 马克思主义和历史理性的结合是由如下的推理产生的：只有当人能相互承认的时候，人道主义才能实现；只要存在着主人和奴隶，这种承认就是不可能的；只有无产阶级，真正的交互主体性，才能超越统治和奴役这一对立；尽管还不能证实，在共产党领导下的苏联正在创建一个同质的社会，无产阶级正在变成一个普遍的阶级和实现人性。但是，由于没有其他的阶级能代替无产阶级的这个使命，所以应该把怀疑的好的一面留给苏联，换句话说，应该根据革命计划试图创建的未来，宽容当前的苏联现实。

[2] 《人道主义与恐怖》，202 页。

[3] 《辩证法的冒险》，308 页。

[4] 同上，310 页。

什维克的哲学看来才是合法的。在布尔什维克的哲学中，党是世界无产阶级的先锋队，因而有权动用“社会主义堡垒”的军事力量来帮助其他国家的无产阶级，换句话说，帮助其他国家的共产党夺取政权。

朝鲜战争是外交领域的一个新事件，因为配备苏联武器的一支正规军第一次越过根据华盛顿和莫斯科政府官员之间签署的协议划定的分界线。随即，一场局部战争爆发了，南北两个朝鲜、美国、中国逐渐卷入了这场战争。敌对局面扩散的危险最初并不显著，但由于中国的干预，这一危险升级了。然而，我并不认为这个事件向哲学家提出了已经由波罗的海沿岸国家的并吞、东欧国家的苏联化提出的问题。也许，红军进入波兰和东德，是为了赶走第三帝国的军队和把人民从法西斯主义中“解放”出来。这种进攻的外交意义与越过三八线的进攻无任何共同之处，但是，如果人们承认苏联有历史的权利把自己的制度强加给波兰和罗马尼亚，那么人们就没有理由拒绝苏联在南朝鲜享有同样的权利。[1]

梅洛－庞蒂可能会提出异议：在马克思主义的观望主义的时代，“在世界上各个地方，在捷克斯洛伐克，在朝鲜，有两种力量相互妥协的中立区。”我以为，中立区*在客观上*是不存在的，中立区是由一种对事件的解读产生的，而这种解读本身是由不做选择这一意向决定的。如果共产党人同意与非共产党人永久性地分享权力，如果莫斯科容忍布拉格的外交自主，那么捷克斯洛伐克就可能是中立区，但现实不是这么回事。斯大林不允许捷克政府同意加入马歇尔计划，当重新选举的日期临近的时候，共产党人掌握了整个政权（他们有可能在解放后的选举中失去发言权）。也许，如果非共产主义者是反共产主义者（如果他们知道共产党人的目的和手法），那么捷克斯洛伐克也许会避免苏联化。

换句话说，梅洛－庞蒂希望他的观望主义在战争刚刚结束的那段时

---

[1] 非共产主义者的最“进步分子”并不怀疑，共产党人将在捷克斯洛伐克、罗马尼亚和波兰的自由选举中失利：是红军的军事占领保证了苏联化。

间有“其客观条件”，希望他的目前态度是对变化了的形势的一种回应。在我看来，他弄错了，他混淆了他自己的犹豫态度和形势的变化。作为历史的又一次讽刺，当他出版这部著作，阐述他对冷战的“朝鲜时期”的看法的时候，已经是后朝鲜和后斯大林时期了。人们第一次划分出他在 1948 年就设想的中立区，苏联第一次真诚地希望和平共处，虽然不知道会持续多久，而关于和平共处，观望主义者曾勇敢地致力于促进这项事业，但斯大林却不屑一顾。[1]

幸运的是，在我看来，梅洛－庞蒂指出了他自己的观点的某种错误，这种错误也影响着对朝鲜战争的解释。他对进步主义和秘密共产主义的批判，仅仅意味着在共产党联盟和非共产党联盟之间存在着权力斗争。至少在欧洲，自 1945 年以来，所有人（也许除了哲学家）都知道这种权力斗争。进步主义致力于表达纯属共产主义的论点，好像这些论点自发地源于独立的思考。它把自由主义的印记烙在马克思列宁主义的商品上。然而，这种做法并不有助于必须以力量平衡为条件的共处。如果在共处或同情马克思主义的基调下，进步主义者局限于传播莫斯科的宣传和听从苏联的意志，莫斯科如何能意识到它应予以重视的一种反抗？

梅洛－庞蒂走得更远，他怀疑布尔什维克式的革命的榜样价值；为什么这种仅仅在前资本主义国家取得成功的革命会是后资本主义时代的一个榜样？面对“今天，捷克无产阶级比战争前更幸福吗？”的疑问，他这个彻底的异端没有后退。他回答说：“问题的提出足以证明，历史上的宏大政治，把所有国家的无产阶级权力作为它的信条的这种政治，其本身也陷入危机之中。”[2]我们要补充一点，进步主义报刊一致

[1] 斯大林希望一种好战的共处，而不是全面战争。

[2] 《辩证法的冒险》，301 页。“因为人们有某种关于真正的革命的观念，所以人们发现苏联不是在这个意义上的一种革命；于是，人们思忖，真正的革命是不是一个梦想；带着这种怀疑，人们把‘革命的’这个名称留给也许能恢复活力的一种制度；但是，由于未来笼罩在迷雾中，所以人们只能说，这将是一种更人性的社会秩序。”（233 页）梅洛－庞蒂在这些文字中所批判的东西类似于他自己在 1948 年的态度。

承认东德的自由选举会把多数票给予波恩的支持者，这种一致意见也是一种回答的方式。

显然，梅洛－庞蒂力图指出在*非共产主义*和*反共产主义*之间的根本性区别。在分析这种区别之前和冒着彻底打破这种区别的危险，我想提及他认为其过去的反驳者有道理的几个要点。他承认，“把苏联共产党当作马克思主义的继承者”[1]是最不理解苏联的实际情况的说法；他承认，应该把苏维埃制度和资本主义制度当作两种实在的、不完善的和历史的制度，而不应该美化苏维埃制度，不应该把苏维埃制度与遥远的无阶级社会的虚构和神话联系在一起；他承认，“议会是能保证最低程度的对立和真理的唯一已知制度；”[2]他承认，背叛革命不是由于斯大林的错误，也不是由于人的弱点，而是由于革命计划的内在矛盾：“革命的特性在于相信自己是绝对的，而恰因为它这样相信，它就不是绝对的”。[3]我们感到欣慰，这种典型《费加罗报》专栏编辑笔下的“反动”言论居然被一位左派人士重新采用。

我们现在转到*非共产主义*和*反共产主义*之间的区别。“基于反共产主义的政策最终说来是一种战争政策，眼下说来是一种倒退政策；不做共产党人有多种方式，当人们表明自己不是共产党人的时候，问题才刚刚开始。”[4]命题的第一部分是一个没有依据的断言（反共产主义＝战争政策），命题的第二部分是一个理性的真理，奇怪的是，它与命题的第一部分相矛盾。

如果不做共产党人有多种方式，为什么反共产主义以这样的方式被定义和等同于一种战争政策？我们以法国为例。什么是反共产主义者？如果一个法国人相信议会是能保证最低程度的对立和真理的唯一已知制度，并且知道掌握政权的共产党将取缔议会，那么他应该反对共

[1] 《辩证法的冒险》，301 页。
[2] 同上，304 页。
[3] 同上，398 页。
[4] 同上，309 页。

产党掌握政权。在这个意义上，梅洛-庞蒂承认自己是反共产主义者。也许，他会回答说，问题在当前还没有被提出，人们不应该在历史的层面上面对一个非现实的问题。马克思主义的观望主义的受挫应该已经教导梅洛-庞蒂，只根据所谓的现实问题选择立场时所具有的危险。但是，还有另一个更直接的回答。共产党掌握政权的问题确实还没有被提出，因为在法国有足够数量的反共产主义者，也就是说，对共产主义计划说“不”的人。既然其他人，即一般的公民拒绝进步主义发动宣传攻势的专利，哲学家就可以安然地采取中立态度。

在各个国家内部，情况差不多和国际上一样：中立态度是可能的，只要各个联盟之间的平衡已经建立。由于西方国家联合起来力求与共产主义阵营抗衡，南斯拉夫和奥地利得以不附和两阵营中的任何一个阵营。国内的非共产主义者类似于外交上的中立国。有时，他们提供帮助，有时，他们也令人气愤，因为他们表现出一种对战斗者的优越感，但如果没有战斗者，他们就没有机会表现他们的超脱态度。

这就是说，如果战斗者必须采取一种庸俗的善恶二元论，那么非共产主义者的作用就是使两个阵营的狂热分子重新清醒过来并意识到真理的存在。其介入表现为拒绝参与任何一派的知识分子有义务提醒狂热分子遵守秩序，因为其斗争热情难以把他们引向一种明智见解或一种单义的道德主义。人们并非通过声明自己是反共产主义者就可以决定一个政策。西伯利亚的劳改营不能为比扬古[1]的陋屋开脱。非共产主义者若以为他们*等距地*处在双方之间，那么他们也错了。在必要的时候，例如当人们把反共产主义者的名称只用来称呼麦卡锡主义者，对麦卡锡主义者来说，对共产党的仇恨成了一种神经官能症或一种煽动性宣传的主题，那么在需要的时候，非共产主义者会采取这种中间立场。除了这些极端的例子，反共产主义者从来不把非共产主义者当作敌人，

[1] 比扬古（Billancourt），现称布洛涅-比扬古（Boulogne-Billancourt），是巴黎郊区的一个市镇，在工业化早期，大量工人居住在那里的简陋房屋中。——译者

而斯大林时代的共产党人把非共产主义者当作敌人。

1952年12月，根据维辛斯基先生的有力说法，尼赫鲁在美国帝国主义的代言人和幼稚的理想主义者的代言人之间作出选择。三年后，他成为和平英雄。几年以前，斯大林主义的政策不允许政治上的背叛、中间立场、各种可能的弃权。今天，不管斯大林主义的政策希望分化西方联盟，还是在不结盟国家中看到了和平因素，它都把中立国当作朋友，甚至是当作盟友。事实上，在今天，印度乃至南斯拉夫的口号与苏联的口号十分类似——但这并不意味着它们与西方的利益相矛盾。

在法国的内部，情况是否也一样？在斯大林时代，回答几乎是不容置疑的，在1955年，梅洛－庞蒂式的非共产主义的左派被当作敌人，就像在1948年，让－保罗·萨特式的共和左翼联盟被当作敌人。一般地说，共产党人憎恨非共产主义的左派甚于憎恨反共产主义者。在共产党人看来，非共产主义者和反共产主义者没什么两样。斯大林主义者[1]试图维护资本主义不可能改善无产者的命运的教条。顽固的反共产主义者应该感谢非共产主义的左派的贡献，以便取消共产党对进步主义的垄断，在工人阶级中传播改良主义的口号。

非共产主义的左派不一定采取非共产主义的意识形态立场。在英国，工党政策既包容非共产主义的左派，也就是说，类似于梅洛－庞蒂和《快报》周刊想象的左派，也包容工会主席辛辣的反共产主义。艾德礼，贝文，莫里森，盖茨克尔加入同一个党。如果在法国有一个庞大的社会党，那么《辩证法的冒险》的作者和《知识分子的鸦片》的作者也许能在那里相遇。

非共产主义的左派不提出普遍的问题，在法国，由于共产党的强大和社会党的虚弱，它提出一个特殊的问题。今天，在1955年，也就是在斯大林逝世后的三年，在充满缓和气氛的时代，这个问题的内容是什

[1] 甚至在布尔加宁—赫鲁晓夫时代。

么？ 按照前例，在这个时期的共产党应该竭尽全力进入法兰西大家庭，参加议会角逐。 它应该对非共产主义的左派表现出某种宽容，同时在理论方面毫不留情地加以驳斥。

无论如何，反共产主义者祝非共产主义者在寻找非共产主义的左派的时候交好运：好运要求这个左派获得相当数目的选票，以便不被共产党吞并——如果共产党提出共同行动的话，也不靠向右派——如果共产党向它宣战的话。 在政治上，好运有时也是不太可能的抽签。[1]

辩证法的失败

从马克思主义的观望主义到非共产主义的转变，从对苏联的先天好感到双重拒绝和双重批判的转变，从一致行动或者进步主义到非共产主义的左派的转变，能由对共处要求的思考和对法国形势的分析来解释。

梅洛－庞蒂不局限于这种历史角度的自我解释，因为他的思想发展了，但人们在事件（如朝鲜战争）和历史哲学框架本身的摈弃（这一框架主导着《人道主义与恐怖》中的论述）之间看不到最低程度的可比性。

如果按照我们的作者本人的说法，1948 年的著作从无产阶级革命的视角来透视整个人类历史，无产阶级革命这个概念本身包含“普遍阶级”或“本真的交互主体性” 的概念，以及一个同质社会的概念，即人与人之间的相互承认、主人和奴隶之间的对立消失。 为了判断苏联社会是否符合革命的理想，他使用了三个标准：社会主义的基础（或集体所有制），国际主义，群众的自发性。

然而，在《辩证法的冒险》中，所有这些概念都被抛弃了。 在

[1] 非共产主义的特点之一也许是拒绝对共产党采取任何暴力手段。 在法国，没有人提出剥夺共产党的法律权利。 但是，我们在原则上不主张一个“不接受民主原则”的政党始终享有和一个尊重民主原则政党同样的权利。 自杀的义务不是议会民主的本质。

1948年，如果说马克思主义不是正确的，如果说辩证法不通往无阶级社会或同质社会，那么历史就是荒诞的闹剧。在1955年，无阶级社会、历史或史前史的终结的概念本身都被牺牲掉了，但梅洛-庞蒂没有陷入绝望。问题不再是无产阶级这种“唯一本真的交互主体性”的优先权。在向左翼“知识分子界”交付了他的哲学保证金后，他突然摆脱了曾经抱住不放的迷信。

无产阶级总是一个被压迫、被剥削的阶级，因而有反抗的倾向，但是，如果这种反抗取得了胜利，那么它将重新建立一种社会结构，一种经济制度，一种政治等级。革命后的社会比革命前的社会更好，还是更坏？人们可能持不同意见，也许，在这方面没有一个命题是普遍有效的。在哲学方面，关键在于比较革命后的社会和革命前的社会，而不是比较革命前的社会和革命概念本身。但是，人们会问：怎么会有人把一个既成社会与革命概念进行比较？如此精致的一种哲学怎么犯了这样的一个错误？

在哲学方面，这种错误看来有两个来源：给予无产阶级，即普遍的（或能成为普遍的）阶级以独一无二的神圣地位，给予革命概念以独一无二的神圣地位，革命概念是“对权力的持续批判”，它能超越本身，而不是在制度中僵化。为什么梅洛-庞蒂以前给予无产阶级一种他今天拒绝给予或者他今天好像忘记的特殊地位呢？为什么他今天会指望这样一个化解矛盾的“顶点”，“在那里物质和精神，主体和客体，个人和历史，过去和将来，纪律和判断是不可分离的”，同时又拒绝认为历史能在这一点上维持下去呢？

在马克思看来，无产阶级是最后的被压迫阶级，它将在消灭压迫的同时消灭自身。为什么无产阶级被赋予这个历史使命？在青年时期的马克思的著作中，所依据的理由看来是哲学的。无产阶级将摧毁阶级社会，因为无产阶级本身是一切阶级的消亡；无产阶级将实现普遍的社会，因为无产阶级本身是一切特殊性的消亡。在后来的著作中，从《德意志意识形态》和《共产党宣言》开始，论证变得越来越平庸，越

来越天真。以前的一切革命都重新产生一个特权阶级，因为以前的一切革命都是由少数人完成的，同时产生一个新的被压迫阶级。无产阶级革命不是少数人的事业，不会产生一个新的被压迫阶级。在这个意义上，随着无产阶级的胜利，压迫被克服了。

不久以前，梅洛-庞蒂还断言，而不是证明了无产阶级的普遍性。今天，他不再提无产阶级的普遍性；最终说来，不论无产阶级的交互主体性是多么本真，都不能解决历史的问题。在以无产阶级自称的一种制度中，无产阶级的交互主体性是什么？为了证明在苏联式的社会中不再有被压迫和被剥削阶级，应该作一种以集体所有制为基础的经济学分析，这也许是梅洛-庞蒂认为在严格意义上的哲学任务之外的一种分析。

在梅洛-庞蒂的思想中，存在主义是对人的生存的描述。历史是人的生存的维度之一，两部著作都对人的生存的历史维度的现象学作出了贡献。这些描述的材料部分地是马克思已经整理出的材料：在历史中的人既是主体，也是客体，既是有认识能力的人，也是有行动能力的人。人不理解历史的整体，但是，他对未来的意愿决定了他对过去的看法；人不完全是主动的，因为人始终承受事物的重压，人也不完全是被动的，因为人始终保留他的一部分自由。

当他描述在历史处境中的人对过去的认识时，梅洛-庞蒂再次提到了他在《知觉现象学》中分析的，以及批判历史的哲学家已经承认的透视法学说（perspectivisme）。这种关于认识的透视法学说看来会导致一种价值和筹划的相对主义。如果个体和集体能结合在一起，也就是说，如果社会能成为本真的交互主体性，如果行动不是局限于一个人和一个时代的特殊性，而是通过其目的的普遍性被普遍化，那么这种相对主义就能被超越。换句话说，梅洛-庞蒂要求历史现实成为真理的创造者，这种真理，就其本质而言，独立于历史处境中的个人，也可以说，在历史中被构成的个人。只有当历史是人的现实，不是客体，而是在“客观处境”和“人的争论”之间的交流，换句话说，“在作为存

在的主体和作为其他主体的主体之间”的结合点上的交流，历史才是真理的创造者。之所以梅洛－庞蒂感到难以定义辩证法，也许是因为他所琢磨的辩证法只不过是一种虚构，也可以说，只不过是一种想象的矛盾解决办法，根据这种方法只有当人摆脱其处境时才能解决矛盾。

辩证法的形式意义和具体意义之间的区分能阐明争论。在形式上，历史是辩证的，因为历史意味着主体进入客体，意味着人对处境的创造性反应，而这种反应本身是人的活动或行动的结晶。因此，辩证法的本质，“既不是相互作用的概念，不是自我重新发生的一种发展的概念，也不是质变在新的层面上再次引发量变的交替增长。”他说，这些是辩证法的结果或表现。事实上，历史发展的所有这些特征都来自于人的行动的本质，也就是对处境的创造性反应，处境本身又是以前的反应的痕迹或结果，而且它是呈现在每一个个体意识之外的。

历史现实的辩证性质（在形式的意义上）不解决一切历史认识的透视法学说提出的问题，因而也不解决每一个行动的特殊性提出的问题。批判哲学（在康德的意义上）试图参照种种抽象的标准或某个道德观念来确定我们的行动的本质。黑格尔传统的哲学则试图在历史的整体中找到能克服在一切决定的不确定性和真理的探索之间的矛盾的手段。

在辩证法的概念中，梅洛－庞蒂结合了对历史中的人的一种描述——所有研究历史性的哲学家（狄尔泰和黑格尔，马克斯·韦伯和舍勒）都接受的一种描述——和能克服矛盾本身的最终解决办法的探索。这种研究与黑格尔哲学或马克思主义的思想联系在一起，但不能与存在主义相协调。

在《人道主义与恐怖》中，梅洛－庞蒂假定了一种能确定整个过去的意义的“幸运状态”（état privilégié），因为它是历史合理性的必要条件。但是，这种幸运状态——同质社会或相互承认——已经被形式化，没有规定性，以致人们不能把它和一个特殊社会联系在一起。梅洛－庞蒂认为，惟有无产阶级在掌握政权和建立一种集体经济之后才能实现这种“幸运状态”。但是，历史的特殊性（无产阶级，掌握政权，

集体经济）和“幸运状态”之间的关系是不稳定的，因为形式化的马克思主义永远是真实的，即使历史没有实现它。不过，由于历史可能会出错，所以它不再是真理的创造者。问题不再涉及黑格尔，而是涉及康德。

在《辩证法的冒险》中，梅洛－庞蒂通过另一个途径来解决同样的问题。当主体和客体、决定和处境、过去和将来、个体和集体在实现的革命中连接在一起，无产阶级认识到党是其意志的表达，认识到自己的行动是批判和自我批判时，历史本身将显示出其真理。“能在实践中克服困难，因为实践不受制于理论意识的假定，不受制于各种意识之间的对抗。”

梅洛－庞蒂很容易发现，这种“在实践中克服困难”，这种人们借以透视历史的“顶点”，不可能保持很长时间；理论意识和各种意识之间的矛盾不可避免地重新出现。

在我们的作者看来，存在着这些“美好时刻”（moments parfaits）。[1]“当然，存在着能恰如其分地叫做革命的时刻，在这些时刻里，历史的内在机制使得无产者生活在其政党中，工人和农民生活在辩证法在理论上为他们指定的共同体中，政府只不过是人民的办事机构：于是，人们到达我们已经多次提到的这种顶点。托洛茨基总是以这些美好时刻为视角来透视历史。”但是，这种奇迹般的融洽消失了，无产阶级解散了，党成为或重新成为控制和限制的工具，“原则上，仅仅在好运的时刻，否定性才真正地进入历史，成为生活方式。其余的时间，官员代表否定性。”[2]在这些美好时刻之外，日常生活重新开始——马克斯·韦伯可能会说，Veralltäglichung der Revolution（革命的日常生活化）——另一种社会、另一种制度诞生了，它也许不会炫耀

[1] 不可思议的是，在第122页，梅洛－庞蒂使用了萨特在《恶心》中曾经在另一种完全不同的意义上使用过的这种表达方式。

[2] 萨特在《辩证理性批判》中重新采用同样的概念。融合的群体，纯粹的行动，必然导致一种制度的僵化，重新陷入实践—惰性。

绝对的革命、永恒的批判、一直起作用的否定性。

此外，马克思本人没能坚持对立面在实践中的调和。在他的后半生，他好像忘记了辩证实践在其本义上不是一种单纯的行动，而是否定性，已知条件的否定和真理的创造，他好像忘记了只有当无产阶级自身是主体和客体的汇合点，由于能超越本身而超越矛盾，无产阶级才能使阶级和阶级斗争消亡。然而，一旦辩证法被投射到事物中，它的虚假性质按照必然性完成历史的诸阶段，辩证法就消失了，或者至少堕落为一种能自我实现超越和调和的客观进程的半神话表象。

梅洛－庞蒂因而遇到了一个奇特的困难。可以说，在政治方面，他在书的末尾告别了革命。“问题在于知道：在一种不准备从根本上重建历史、而仅仅改变历史的制度中，是否不再有未来；是否就应该寻找这样一个制度，而不是再一次进入革命的循环。”[1]一切革命都遭遇背叛，热情的消失是不可避免的：新的社会精英形成了，党成为一个官僚集团。没有作为对权力的批判的永恒革命，也没有超越自身的无产阶级。但是，另一方面，所有美好时刻（托洛茨基以之为视角来透视整个过去）都是革命的爆发。是否应该*在政治上*牺牲那些能*在哲学上*克服矛盾的时刻？

人们可能会说，过去的幻想是“能在一个历史事实中加快无产阶级的产生和成长，实现历史的整个意义……这就是相信无产阶级单凭自身就是辩证法，无产阶级掌握政权的行动*暂时*不受辩证法的批判，且能使辩证法掌握政权。”[2]现在人们已经摆脱了这种关于革命的神话，即革命本身就是真理，因为革命是审问和批判的能力。人们已经把共产主义从天上重新拉回地面，人们已经理智地发现，应该在制度之间进行比较。然而，这样一来，辩证法还剩下什么？这就是我们称之为形式定义的东西：意识对环境的创造性反应，构成历史现实的、诸意识之间的

[1] 《辩证理性批判》，279页。
[2] 同上，276页。

对话。在不断的革命中或在无产阶级的实践中寻找历史真理的尝试失败了，就像把整个过去看作等同于同质社会的“幸运状态”的尝试失败了。

这些失败并非没有成果：它们清除了神话，开辟了合理思维和行动的道路。但是，在哲学上，梅洛－庞蒂与其说超越了马克思主义，不如说重新回到了马克思主义。在他看来，历史就是诸意识之间的斗争，遗产的抛弃和否定，但是，在其目前阶段，哲学给我们带来的既不是价值原则，也不是对人类特有的活动的规定，也不是关于历史发展的结构的知识，也不带来任何能把我们引向人们仍称之为辩证法的东西，而是一种开放的和分散的辩证法，这种辩证法既不在康德的理性概念（同质社会）中，也不在无产阶级的实践中达成和解。

难道我们不是到了历史认识的透视法学说的极端，不是到了行动的特殊主义的极端吗？

难以忍受的困境

为什么是这样的结果？从个人方面说，我倾向于认为梅洛－庞蒂弄错了他的思想的本质。他以为他的思想是历史的和具体的，然而，他错误地否认康德的遗产，他的思想却不能摆脱康德的遗产。《人道主义与恐怖》的错误不是援引承认概念，而是混淆了承认概念和历史运动的一个未来（最后）阶段。错误在于紧密地把一个特殊词语（无产阶级，集体经济）和一个超历史的普遍词语（无阶级社会）联系在一起。但是，如果人们同时抛弃普遍（承认）和特殊（革命的无产阶级，不断的革命），那么还剩下什么东西能为人指明方向呢？

梅洛－庞蒂援引青年时期的马克思的著作，但青年时期的马克思和梅洛－庞蒂处在不同的历史背景中。马克思从黑格尔的体系出发，提出一种哲学的人类学，就这种人类学而言，历史在时间中获得了它的统

一性，走向最后的综合（合题）。他考察实际历史和理论历史的一致性。也许，马克思认为不应该采用这种黑格尔的人类学，而应该修改劳动和战争的关系，把人放在历史辩证法的中心位置，因为人通过劳动创造了工具，创造了自己的环境。由于雇佣劳动，人在当前社会中异化了：无产阶级革命的哲学意义因而立即显现，马克思特别问到资本主义在何种程度上因其自身的矛盾和发展必然导致无产阶级对其奴役状态的反抗和人对其异化的反抗。

在梅洛－庞蒂看来，辩证法在准社会本质（la quasi-nature sociale）中的投射是对马克思主义的真正启示的无知。在我看来，他混淆了两种方法，合理的方法和不合理的方法。历史的辩证概念与唯物主义的形而上学不相协调，萨特和他以前的许多人已经证明了唯物主义是模棱两可的，因为唯物主义摇摆于实在论（客体至上），一种肤浅的形而上学（大脑产生思想），以及一种更肤浅的认识论（思想—反映）之间。如果马克思主义被定义为关于历史的整个意义的一种解释，那么马克思主义与仅仅承认分布在原子中的物质的一种哲学不相容。但是，辩证法的客观化本身是不矛盾的。事实上，重要的是，大量的给定物——生产力，生产关系，资本主义的运转——创造了无产阶级被引向完成其革命使命的条件。如果准经济社会的本质（la quasi-nature économico-sociale）本身没有导致一种革命的形势，那么无产阶级的否定就是不可能预测的和任意的。为了使历史总是相当于理性在其中保留最后决定权的一种对话，问题应该和回答一样的合理，过去的回答或事物本身所创造的环境应该和决定一样合理。

无疑，马克思本人被矛盾所困扰：如果无产阶级革命和胜利是不可避免的，那么应该给自由保留何种位置？如果存在着一部分的无产阶级自由，那么如何能说结果是命中注定的？但是，人们在马克思主义中发现了准必然性和自由的一种综合。生产力和生产关系本身向着无产阶级只有通过革命才能自我实现的一种状态发展——由此产生了一种可能性：无产阶级背叛自己，同时把一种合理性给予无产阶级的反抗。

梅洛－庞蒂既没有把社会结构的分析，也没有把根据一种人类学确定的基本事实整合到他的历史解释中。仿佛这两种方法尽管是重要的，但外在于他所设想的哲学思想。

由此产生了关于马克思主义理论本身发展的奇怪看法，卢卡奇的马克思主义被叫做西方马克思主义和青年时期的马克思主义。从历史上说，西方马克思主义是第二国际的马克思主义，考茨基被看作这种马克思主义的思想大师，而社会党，尤其是德国社会民主党则是其执行机构。这种马克思主义在1914年受到打击，自那时以来，始终没有恢复元气。它的本质是对客观辩证法的信仰，而客观辩证法不禁止有组织的阶级——社会党——支持工人的请愿和立足于资本主义社会。在这个时代，马克思主义使人相信，人们是在为一个不可预测的日期准备革命，同时诉诸一种严格意义上的改良主义行动。

1914年之后，在改良和革命之间的犹豫采取了在共产党和社会民主党之间进行选择的形式。具有革命倾向的知识分子不可能赞同资产阶级化十分明显的社会民主党，他们也难以认同布尔什维克的正统观念，因为列宁及其同伴的唯物主义使有才华的哲学家感到灰心。卢卡奇的著作《历史与阶级意识》代表了一种既能论证共产主义的正当性、又不与局限于官方学说（思想－反映（pensée-reflet），内在于事件过程中、建立在唯物主义哲学的基础上、具有整体性和能产生人类历史最终意义的完全客观的辩证法）的哲学的第一个尝试，也许唯一的尝试。甚至在马克思的青年时期的所有著作还没有完全被人了解之前，卢卡奇就出版了他的著作。但是，只需追溯一下黑格尔的《精神现象学》，就足以预感到马克思的辩证解释（在卢卡奇和梅洛－庞蒂的意义上），前提是把重点放在既作为主体、又作为客体的无产阶级的作用上，而不是生产力和生产关系之间的矛盾上。另一方面，布尔什维克始终不欣赏卢卡奇的理论。卢卡奇长期生活在苏联，但没有发表任何东西。第二次世界大战结束后，他生活在匈牙利，在自由主义时期得到冷淡的宽容，每当党推行严格的意识形态的时候，他被迫进行自我批评；他忠于

共产主义，但对共产主义不抱幻想，他给予共产主义一个得体的形象以供哲学家利用，他成功地提出了对于共产主义的一种个人解释，这些解释能为正统观念找到一种意义，能使人们作为两面人生活，表面上是教会的人，在心底里怀疑教会，但不敢放弃信仰。

从马克思青年时期的著作中得出的这种黑格尔化的马克思主义不是必然地通向一种不名誉的布尔什维克主义。同样根据马克思青年时期的著作，其他人偏向于社会民主主义，还有一些人以梅洛－庞蒂的方式不加入这两个党派，摇摆于同情马克思主义（与共产党联盟）和非共产党左派之间。十年以来，梅洛－庞蒂和存在主义者第二次经历了欧洲哲学家和学者的精神危机：对社会环境的反抗使他们偏向于马克思主义，而列宁主义或斯大林主义教条的愚蠢使他们离开共产党。卢卡奇不代表“西方马克思主义”，相反，他借助于意识形态的微妙之处，帮助西方知识分子归附苏联的马克思主义。

自1914年和1917年的事件，第二国际分解为各个国家的党和共产党掌握政权以来，从历史的角度看，只有两条可供选择的道路：与苏联保持联系的革命道路；在国家范围内的社会民主主义的改良道路。在大多数西方国家，大多数知识分子和工人选择了第二条道路。德国在两次世界大战之间，意大利和法国在第二次世界大战之后，经历了这一选择的冲突，这种选择既是必要的，也是十分困难的。服从苏联是真正的国际主义的讽刺画；在社会民主改良主义中，真正的国际主义还剩下什么？阶级意识消失在布尔什维克党的崇拜中，差不多就像消失在致力于当场和立即改善其子民命运的工会的平凡工作中。

在政治上重新回到青年时期的马克思，并不能带来任何帮助。人们重新发现了在1848年之前，尤其在1846之前使马克思的思想倾向于无产阶级的哲学主题，这个被剥夺了一切的阶级如果不能消灭一切剥削，就不能解放自己。在他的余生中，马克思似乎不关注他的革命愿望的哲学基础和道德依据；他致力于在现实中描绘理性应该遵循的道路。如果辩证法，即矛盾和最后的综合（合题），不属于准社会本质，

那么无产阶级，即普遍阶级的历史使命，或无产阶级革命的唯一性，就成为了各种意识形态。历史现实本身决定了马克思所设想的人类学辩证法是年轻人的一个梦想，还是对历史发展的一种天才预测。在撰写《1844年经济学哲学手稿》之后的一个世纪，手稿并没有向任何人提供在当前形势下为自己指明方向的方法。今天，马克思的历史图式中的组成部分已经分解了，哲学著作既能为不附和布尔什维克主义说明理由，也能为不附和社会民主主义说明理由。

梅洛-庞蒂刚刚走完了他自己的思想历程，他从革命形势出发，追溯马克思青年时期的著作，最后回到现在。但是，对于他所提出的问题，他没有找到答案。在政治方面，他最后的立场转向非共产主义的左派，这个左派可能参加议会竞选，这是社会民主主义选择方式的一种。和其他任何一种选择一样，这种选择引起一种讨论，但这是一种历史的和政治的讨论：在一定的时期和一定的国家里，这个左派具有何种意义？在哲学方面，他到达历程的终点，坚信马克思本人也是辩证法的第一个背叛者。自1848年以来，正是马克思把辩证法投射到客体中，创造了"唯物主义辩证法"这个怪物。

为了不产生怀疑，人们在马克思和恩格斯的笔下找到许多证明这种批判有理的文本。在马克思的中年和老年，他把阶级斗争和生物特有的各种各样的生存斗争混淆在一起。在他的学说中，经济矛盾将以一种朴素决定论的方式产生其结果。用唯物主义来解释的辩证法实际上不再是梅洛-庞蒂所希望的那种辩证法——由于人类的行动事实上克服了客体和主体、个体和集体、过去和将来之间的矛盾，事件的展开是有意义的——如果人们不能把握现实的结构和历史主体的重要活动，那么辩证法就分解为零散的决定和特殊的行动。历史发展应该呈现辩证法的客观化提供给它的表现形式（每一种制度或每一个时期的结构统一性，以阶级斗争作为其表达方式的结构内部的矛盾，在后来的制度中被克服的矛盾，等等）。如果没有这种结构，即人的本质或社会本质的表达方式，那么人们也许能通向现象学最初所描述的纯粹而简单的交互

主体性。

在我看来，这就是梅洛－庞蒂当前的目的地。他拒绝革命的狂热，同时也拒绝行动得以调和各种对立面的“顶点”。以马克斯·韦伯的观点来理解的历史为他提供了各种整体，即局部的总体。但是，马克斯·韦伯，这个新康德主义者或尼采的信徒，知道他的决定已经超越了一切合理性。在其冒险的过程中，梅洛－庞蒂既没有发现人类学的原则，也没有发现历史发展的结构，他抛弃了相互承认和无阶级社会的形式主义，失去了对革命行动的“美好时刻”的信仰，最后，要求经济学家制定出一种普通经济学来帮助他选择道路。

存在与虚无，以及极端布尔什维克主义

如果在《辩证法的冒险》中，没有100页左右篇幅的专门章节来讨论“萨特和极端布尔什维克主义”，那么1955年的梅洛－庞蒂与1948年的梅洛－庞蒂之间的论战，从“马克思主义的观望主义”到“非共产主义”的转变，就不可能引起那么多的评论。“梅洛－庞蒂反驳萨特”标志着哲学左派在它的两位导师之间的分裂，并且为这种分裂而高兴。人们对一种悲怆的对话感兴趣[1]，还对两位作者的私人生活有不健康的好奇心。

几年以来，萨特虽然没有加入共产党，但配合共产党的行动，而梅洛－庞蒂走另一条道路：所以他批评萨特不与共产党联盟、但在行动中与共产党合作的立场。这种纯属政治的讨论在这个章节中只占很小的篇幅。就本质而言，这个章节致力于一种双重的论证：萨特提出了当前的布尔什维克主义或极端布尔什维克主义的一种严密理论，但是，萨

---

[1] 在我们这代人中，没有任何友谊能抵挡政治观点的分歧，朋友必须在政治上一起转变才能不分道扬镳，这一事实是情有可原而令人伤感的。

特的哲学和共产主义实践之间的一致既否定了这种实践，也否定了这种哲学；两者可能牺牲了最大的财富：辩证法。

乍看起来，这种论证使人感到惊讶。萨特的政治立场已经多次发生变化：根据梅洛-庞蒂的观点，作为其思想基础的哲学观念能追溯到很远。人们难以相信《存在与虚无》的存在论必然导致《共产党人与和平》中的那些文章。毫无疑问，这不正是梅洛-庞蒂的论点，他一直强调萨特的每一部著作都和以前的著作截然不同。无论如何，在关于纯粹意志、岛民意识的萨特存在论和布尔什维克的政党实践（即通过一种神秘而不可解释的造物主意志使分散的群众突然形成政党）之间，有一种先定和谐。存在论不一定能使萨特与共产党联盟，不过，一旦成为共产党人的盟友，他就在他的存在论中找到了能把共产主义和他自己的计划整合在一起、在一种哲学框架中解释共产党行为的方法，这种哲学把两种互不妥协的东西，主体和他人、无组织的阶级和唯一的政党、人和物对立起来，但无视表面上对立的两个项得以结合在一起的辩证法。

让我们重新采用*形式辩证法和实质辩证法*之间的区分，即一方面是诸意识之间关系的辩证的（或对话的）性质，另一方面则是在意识与意识、意识与人性化事物的斗争中，意识的这种变化所可能发生的整体化。在萨特看来，人的世界在梅洛-庞蒂赋予该词的意义上，在形式上是辩证的吗？在我看来，回答显然是肯定的。

我认为，断言萨特不知道“人和物之间，我们称之为历史、象征、有待于形成的真理的这种世界缝隙（intermonde）[1]”，[2]是过分的。正如德·波伏瓦夫人所做的那样，在萨特的著作中，我们能援引许多段落来证明萨特承认这种客观的、虽然具有人性的意义但几乎作为自在之物呈现给人的世界缝隙。例如，“我们通过劳动支配物质，但是，环

[1] 原指神居住的地方，即“世界与世界之间”的地方。——译者
[2] 萨特：《辩证理性批判》，269 页。

境反过来通过我们在那里留下的许多固定下来的思想支配我们”（由德·波伏瓦夫人引用，2078 页）。[1]

同样，我不相信萨特认为所有的意义都是由意识规定的，我不相信“意识是一种绝对存在，并产生意义”。[2]萨特始终认识到，意义是含糊的，与事实纠缠在一起，意识既不创造，也不构造意义，是主体发现意义，并处在意义之中。

同样，萨特还承认，在我和他人之间有一种不同于注视（让个体与个体面对面，但不进行交流）的关系。他不打算否认“在不同的主体之间存在着这些中间领域，人们称之为文化和历史”，黑格尔称之为“客观精神”。[3]当然，社会决定意识的方式不同于在泰纳的构图中环境决定作品的方式。事实上，萨特和梅洛－庞蒂以完全同样的方式解释环境和作家（或哲学家，或政治家）之间的关系。“社会处境展现在它（意识）的面前和后面，社会处境不可能以别的方式呈现，因为在萨特那里，过去和将来纠缠在一起。”[4]

如果客观意义是存在的，如果不仅仅存在着诸主体，而且也存在着交互主体性，如果存在着一个交互世界，那么人们就不理解为什么萨特否认历史。他不会不知道历史学家本身也是历史性的，不会不知道在各种制度中有意义的变化，也不会不知道历史的整体是实在的，自我是在我们出生在那里的环境所规定的框架中成长的：“历史的整体每时每刻决定着我们的能力，它规定我们的行动范围和我们的实际未来的界限，它制约我们对可能事物和不可能事物、实在事物和想象事物、存在的事物和应该存在的事物、时间和空间的态度；在这个基础上，我们再确定与其他人的关系、我们的人生意义和我们的死亡的价值；最终说来，我们的自我就显现于这个框架中。正是历史向一些人指明出路，

[1] 引文参见 1955 年 6—7 月的《现代》杂志。
[2] 《辩证法的冒险》，156 页。
[3] 德·波伏瓦夫人，2082 页。
[4] 同上，2083 页。

使另一些人在紧闭的门前徘徊。”[1]

如果事情是这样，如果萨特所解释的历史，正如梅洛－庞蒂所解释的那样，确实包含事物的客观意义，在制度中的意义变化，交互主体性，文化的中间领域，社会性的现实，那么为什么其诚实不会受到怀疑的梅洛－庞蒂却没有认识到萨特思想的这个方面？

德·波伏瓦夫人在她文章的最后给出了其中的第一个理由。梅洛－庞蒂归因于萨特的某些命题，当它们用于自我，用于人，用于历史主体时是真命题，这是在存在论的层次上来使用的，即涉及到自为（Pour-Soi）或意识这一纯粹的自我呈现（présence à soi）。最初，自为是一切去蔽的原则，在这个意义上，世界对它而言是共同外延的。意识——Erlebnis（体验）——是半透明的，意识只有在使意识本身客观化的注视之下才能揭示他人。在某些方面，对意识的存在论描述在本质上不同于处在历史中的人的存在者层次上的（ontique）描述，似乎梅洛－庞蒂以为在《存在与虚无》的存在论描述中找到了在他看来十分离奇的对某些历史—政治立场的解释。但是，他没有把这些理由给予作为党的理论和行动的一种可能解释（更多地是一种心理学解释，而不是一种哲学解释）的存在论，他用存在论的这些碎片重建了一种萨特的关于人类状况的存在者层次——萨特有权拒绝接受这种存在者层次。

在萨特的文集《共产党人与和平》中，阶级不存在于党之外；无产阶级不能不承认党，因为只有在党内和通过党，无产阶级才能作为联合的阶级存在。仅仅一个不同于共产党的政党对共产党来说就意味着无产阶级的解散。最终说来，党是纯粹的行动，党的行动能自由地诉诸无组织的群众，以便把被动性或分散性改造成创造性意志。此外，共产党的行动看来是革命的，与历史的整体运动，即与对已知条件和当前社会的否定没有明显的联系，但肯定不是对无阶级社会的证明。阶级

---

[1] 德·波伏瓦夫人，2089 页。

和党的关系，革命行动和历史真理的关系，是梅洛－庞蒂得以在布尔什维克实践和萨特的存在论之间看到一种亲缘关系的两个论点。

关于第一个论点——阶级和政党的关系，《共产党人与和平》中的一些文章像是德·波伏瓦夫人称之为假的萨特写的文章。假的萨特不允许无产阶级不承认党，除非无产阶级联合在另一个政党中——这样就排除了不组成政党的阶级。但是，从根本上说，他希望"阶级的统一体不是被动地接受的，也不是自发地产生的。"[1]换句话说，他希望工人和政党、群众和领导的关系是辩证的：如果群众不听从领导，领导就什么也不是，如果没有能把群众组织起来的一个政党，那么群众就不能建立一个统一体。

我们现在来谈论最后一个论点，无疑，最重要的一个论点：历史能产生真理吗？如果历史真理消失了，那么通过政党和在事件中把无产者组织成阶级就是武断的决定，历史本身就成为"就其可认识的方面而言，我们的意志的直接结果，就其余方面而言，一种难以分辨的晦涩。"[2]

在何种程度上，梅洛－庞蒂回答了他对其朋友提出的问题，换句话说，在何种意义上，他所解释的历史能产生真理？事件如何评价自身？我们已经看到，是根据一种形式概念（相互承认），还是根据"美好时刻"（那时由于矛盾被克服，所以怀疑不复存在），梅洛－庞蒂的回答在这两者之间犹豫不决。1955年的梅洛－庞蒂抛弃了带有康德主义痕迹的形式概念；他承认，最终说来，美好时刻是欺骗人的说法，因为"革命的狂热"一旦中止，自我就不再与他人合为一体，阶级就不再与政党合为一体，去蔽就不再与行动合为一体，权力就不再与批判合为一体。从此以后，他挽救了在形式的意义上的辩证法，但是，他不仅仅丢掉了辩证法的终结的概念，正如他明确承认的，即被克服的矛盾，

[1] 德·波伏瓦夫人，2097页。
[2] 《辩证法的冒险》，134页。

而且也丢掉了摆脱去蔽的透视法和摆脱行动的特殊性的一切手段。

萨特是否也不承认人能在革命中和通过革命实现自己？ 在这方面，两个人之间始终存在着重大分歧。 萨特的马克思主义是“存在者层次上的”，而不是“存在论的”。 人们不理解为什么对无阶级社会的向往（在存在者层次上）与关于人的存在论论点（无用的激情）是一致的。 萨特知道每一个人自由地给予他的生命和他的死亡的一种意义，但他不知道整个历史的一般意义，更不知道与一种幸运状态联系在一起、标志着历史或史前史的终结的一种意义。 不过，他并非不知道这一点：在马克思主义那里，历史或史前史的终结意味着比我所希望的、我们中的一些人所希望的、或者某个阶级所希望的一种终结更多的东西，它标志着在人间事物过程中的一种断裂，标志者从一个类型的社会到另一个类型的社会的过渡。 萨特是否从这个史无前例的宏伟事件的视角来透视过去和他的行动？

在昨天和今天，萨特始终更像是一个征服者，而不是一个罗马人，[1]他始终不怀疑他站在反抗其生存状态的被剥削者一边，在未来的社会就是无阶级社会这个观念方面，他始终没有表现出坚定的立场。在这个意义上，他更多地赞同革命的否定性，而不是赞同否定性行动所包含的肯定。

这是否等于说，正如梅洛－庞蒂对他的指责，萨特选择了革命，但不知道他选择了什么，除了当前的压迫事实，无任何东西能说明其选择的理由？

确实，《共产党人与和平》的三个分册在一些要点上是十分含糊的，为了使与共产党联盟（但不加入共产党）在哲学上和政治上是可理解的，这些要点应该被阐明。 苏维埃制度在何种程度上合乎革命的理想？ 法国共产党的行动在何种程度上定向于在马克思给出的意义上的革命？

---

[1] 根据安德烈·马尔罗的区分，参见《征服者》。

只要法国共产党一厢情愿地为苏联服务，它就不可能同时为和平共处和革命服务。非共产党国家和共产党国家之间的和平共处，就是天主教国家和新教国家之间的和平，两者都不主张通过暴力改变宗教信仰。

萨特没有进一步提出问题：从上面强加给波兰和罗马尼亚的苏维埃制度，法国有朝一日由共产党执政时强加给法国的苏维埃制度，标志着革命理想的实现吗？

即使萨特的革命选择在政治上是含糊的，没有可靠的基础，梅洛-庞蒂根据自由的存在论对此所作的解释也不能使我信服。党的有组织的愿望比群众的自发愿望更有价值吗？党的愿望是在对后革命社会没有具体规定的情况下以对现实的否定作为其特性的吗？当然是的。但是，人们能在从列宁到萨特的所有布尔什维克理论家那里找到这两个特点，仅仅是因为这些理论家始终对群众的革命自发性抱有怀疑。

仅仅在一点上，我支持梅洛-庞蒂，我将按照《存在与虚无》中的存在论来解释萨特的一个政治观点。萨特在不同的场合多次强调，一个历史事件的意义取决于行动者的意向。他写道，为了证明苏联的政策和共产党的政策不是革命的，必须“证明苏联领导人不再相信俄国革命，或者苏联领导人认为尝试已经以失败告终。”当人们读到这样的一句话时，人们不禁会问：为什么苏联领导人的意向能最终决定现实的意义？无论如何，人们很难相信萨特不知道客观意义和主观意义的基本区别，或者很难相信萨特把主观意义当作无条件有效的意义。

由于长期坚持历史判断的不确定性，萨特最终在主体性（或筹划）中寻找确定性。既然人们能对苏联发表一切意见，既然无产阶级的政党能在行使权力的同时维持劳改营，哪里能找到一种无可置疑的意义？如果革命者不再相信革命，那么游戏就结束了，俄国的制度只不过是诸制度中的一种制度。

同样的现象也以颠倒的方式出现在萨特对其对手的判断中。如果反共产主义者把萨特当作“流氓”，指责他赞成劳改营，那么萨特就有

充分的理由抗议：他赞成革命和无产阶级的解放，劳改营既不是出于他的愿望，也不是出于他部分地与之联盟的共产党的愿望。但是，他毫不犹豫地指控反共产主义者赞成马克洛尼索斯、殖民镇压、警察暴力。借助于意向或筹划来解释一些人和另一些人的行为，既不是共产党的思维方式，也不是马克思主义的思维方式。我们的行为寓于错综复杂的事件之中，并且只有在他人的意识中才具有其意义，尽管他人的感知不能确定最终的意义。从一开始起，这种感知就和作者的意向一样有价值，并且随着旁观者的理解日益加深，这种感知持续的时间变得更长，与作者的最初筹划相比，相对地占上风。这些意见在很大程度上是萨特和梅洛－庞蒂（以及其他许多人）的共同点，所以人们想不到萨特会为了把一种首要地位给予意识而忘记了它们。

人们能说，我们在政治的这个方面看到萨特在存在论和存在者层次之间犹豫：绝对自由的自为，每时每刻置身于世界中的人。也许，萨特有时想克服历史意义的模棱两可，追溯意识的绝对存在。但是，他在那里对他自己的哲学犯了一个错误。[1]至于我，我倾向于根据作为个体的萨特的感情，而不是根据作为哲学家的萨特的思想，来解释他通过援引意向来使一些人得救和使另一些人下地狱这一做法。萨特的自发的道德主义，无意识的康德主义，突然出现在与他当前的同情倾向不相符的一些言论中。

在我看来，萨特的政治理论是脆弱的，其理由是简单的，比他的反驳者所援引的理由更简单。

萨特摇摆于不立即加入共产党、但与共产党联盟的立场，和原则上赞成共产党的行动策略的立场之间。他明确地表示，他坚持目前的决定，但事实上，他得以证明党促进阶级觉悟和诉诸实践的必要性的论据不一定与法国的形势有关。如果这些论据是有效的，那么它们就是普遍有效的。但是，在发达的资本主义国家，工人和当选的工人领导人

---

[1] 关于这一点，我错了。他继续在《辩证理性批判》犯这个错误。

顽固地拒绝采用布尔什维克的行动方式和一党专政的学说，如何能把这些论据应用于这些国家？ 萨特的错误不在于如梅洛－庞蒂所以为的把一种萨特自己的意义给予共产党的行动[1]——萨特为党的辩护，除了语言方面，并非与列宁的辩护相去甚远——萨特的错误在于重新采用 1903 年的列宁主义的辩护，但没有考察到自那时以来已经发生的事件，也就是说，苏维埃社会在共产党领导下已经建立，西方世界的大多数无产阶级抛弃了布尔什维克的方法，更广义地说，革命的方法。

在铁幕以西的旧大陆，共产党该如何行事？ 人们是否希望增强共产党的力量，以便更有效地使法国政府陷入困境？ 或者人们是否希望共产党掌握政权？ 共产党在法国的胜利对两个世界的共存会产生什么影响？ 如果人们想在 1955 年作出一个合理的决定，那么应该回答这些非形而上的、具体的、具有时代性的问题。

只要梅洛－庞蒂坚持一些简单的，可以说，非哲学的反对意见，他就能击中要害。 如果人们不解释苏维埃制度的性质和意义，如何能证明与共产党联盟的正当性？[2]如果人们不批判两个阵营，而是一贯地偏向一个阵营，如何能促成共存？ 在多长的时间里，共产党能接受在不加入它的情况下的合作？ 如果萨特被他的激流般的逻辑卷走，认为拒绝承认反对派的政党是有理由的，他难道不认为自己是有错的？ “与党合作、但不加入党的人，就是在行动中合作，在思想上不认同。”[3]

相反，自从梅洛－庞蒂在哲学上批判萨特的态度以来，他就不再使人信服，因为无偏见的读者感到，作者不仅仅打击了其对话者，而且也打击了自己。 例如，他写道：“也许，根据纯粹的思想来考察作为一种行动的共产主义，没有大的意义。”但是，一切政治哲学家都思考其他人的行动，因而根据思想来考察一种行动，这种思想即使不导致一种

[1] 他在《辩证理性批判》中继续如此行事，但指望“融合的团体”。

[2] 德·波伏瓦夫人在给梅洛－庞蒂的回信中，正直地问道：“在这段历史中，苏联做了些什么？”人们不能不感觉到那无意中流露的喜剧意味。

[3] 《辩证法的冒险》，237 页。

介入，其本身也是行动：在解释一种行动的时候，人们改变了行动在其他人眼中的意义，因此，人们改变了人的现实，也就是说，人们在行动。

梅洛－庞蒂写道："萨特的立场的缺陷在于，这是生活在资本主义世界中的人的一种立场，而不是生活在他所谈论的共产主义世界中的人的一种立场。"但是，梅洛－庞蒂的非共产主义将受到同样的指责：如果他生活在铁幕的另一边，那么他就没有自由对两个阵营一视同仁。但是，为什么他们都不利用资本主义社会保留给他们的权利呢？

在梅洛－庞蒂撰写的著作的一半篇幅，他好像仍然是马克思主义者，在另一半篇幅，他好像不再是马克思主义者："列宁从来没有为意识而牺牲自发性，他提出自发性和意识在党的共同事业中达成一致，因为他是马克思主义者，也就是说，他相信一种能通过成为无产阶级的政策而证明其真理的政策。"[1]然而，在这个意义上，梅洛－庞蒂本人仍然是马克思主义者吗？"历史不是一种已经形成的真理的展开，历史经常遇到一种真理，它正在形成，并通过这样一个事实被承认：革命阶级至少作为一个整体起作用，在这个阶级中，社会关系不像在无阶级社会中的关系那样难以捉摸。"与正在形成的真理相遇，无产者对真理的承认：我们再次看到矛盾已经被克服的美好时刻。不过，梅洛－庞蒂给我们两个理由让我们不要相信这些"美好时刻"：它们不会持续很长时间，无产阶级的愿望从来没有单义地铭刻在有血有肉的无产者身上。即使无产者在党为他们规定的行动中认出自己，无产者也受到他人——即知识分子，职业革命家，组织本身——的激励、影响，有时是限制。哲学家从来不会失去一种自由：拒绝经验中的无产阶级而要求其忠于使命。

既然梅洛－庞蒂拒绝按照真理的标准在无产者和党之间建立这种一致性，他又有何权利指责萨特像他那样行事？一旦这种一致性被抛弃

[1] 《辩证法的冒险》，173 页。

或被认为是不牢靠的，就有两条道路展现在人们面前：布尔什维克主义的道路——承认党的权威——民主主义的道路——不把信仰强加给阶级和政党，而是根据情况求助于阶级或政党。如果人们走第二条道路，还需要坚持马克思的历史观（资本主义的矛盾导致革命）吗？人们不知道萨特是否持有马克思的历史观，但梅洛－庞蒂更多地持有马克思的历史观吗？

我并不因为这一点而指责他，我指责他使用他自己抛弃的一种哲学来反对萨特，指责他不援引其目前的研究结论：他发现去蔽和行动的辩证法包含着客观知识这个环节。如果历史解释的透视法和理解的模棱两可不受到根据实证方法对现实的理解的限制和约束，那么就可能导致专断。梅洛－庞蒂初次认识到在自发反抗和有意识行动之间作经验研究的这种卑微的必要性。他隐隐约约看到“共产主义和资本主义可能是其特例的一种普通经济学”。[1]

科学研究不可能向我们提供在宏大程度上类似于马克思主义的伪科学那样的结论。科学研究既不揭示整个历史的奥秘，也不揭示合乎愿望的东西和命中注定的东西之间的必然一致。科学研究能进行经济制度的这种比较，梅洛－庞蒂在合理的慎重考虑中看到了它的作用。

相反，西蒙·德·波伏瓦没有让自己走向“多元论的”资产阶级思想的这些微妙之处。（她沉着而坚定地说：“真理是唯一的。”）由于对工人阶级施加的压迫，西方社会已经整个地腐烂；如果西方社会实现了某些价值，它因此而更加有罪。综合的思想，马克思的思想，萨特的思想，抓住了在剥削中的资本主义秩序的本质。贝玑也曾经说过，一个不公正之处就能败坏整个社会。他至少不打算说“科学社会主义”的语言。

---

[1] 也就是把两种制度解释为同一个属的两个物种或同一个主题的两个变种的一般经济理论。

这种综合思想使人进入遐想。人们通常把能力归因于上帝，把整个地理解社会、不作预先分析就对社会下判断的习惯归因于原始人。人们问：不分析基本材料就能理解整个社会的人属于哪一个另类？

狂热、谨慎和信仰[1]

当人们回想起萨特和梅洛－庞蒂自1945年以来的政治态度时，人们有一种变化无常或交叉移位的感觉。1955年梅洛－庞蒂的“新左派”类似于1948年萨特的“革命民主联盟”。前者的马克思主义的观望主义更接近于后者的当代亲共产主义，而不是在《辩证法的冒险》中阐述的非共产主义。

作为职业哲学家，他们都用一些论据来论证他们每天的观点，这些论据是有效的，经得起时间的考验，并且由于他们始终铭记着马克思和列宁的榜样而更倾向于把他们的生存场景提高到永恒的层次。但是，存在主义，萨特的存在主义和梅洛－庞蒂的存在主义，不是一种本质上的历史哲学。

从存在主义到空论主义（doctrinarisme）

在其政治思辨之前的著作中，萨特和梅洛－庞蒂遵循克尔恺郭尔和尼采的传统，反对黑格尔学说。个人及其命运是他们的思考的中心主题。他们忽视了整体性，而哲学家对整体性的意识正标志着智慧的产生。未完成的历史不产生真理。人的自由是自我创造的能力，虽然至少在《存在与虚无》中，人们没有看到这种创造应该遵循何种规律，或者应该趋于何种目的。

每一个人都必须对环境作出反应，这种反应不是从书本中推断出来的，也不是从其他人那里拿过来的，但这种反应强加给孤独的和负责的

行动者。*本真性*——换句话说，承担自己、自己的遗产和自己的周遭环境的勇气——*和相互性*——承认他人，尊重他人和帮助他人自我实现——看来是 homo existentialis（存在主义者）的两个基本美德。

存在主义者描述被实际体验到的人的生存，但这种描述与一种历史的特殊性无任何关系。当然，这种描述来自一种最初的体验，它与最初体验的关系如同作品与艺术家的关系。不论问题在于自由还是本真性，有一点总是对的，那就是对于所有的人，在所有的时代，意识是在获得解放的时候实现自己的，是在承认自己的时候获得解放的。

德·瓦赫伦先生对勒维特先生的反对意见不屑一顾，把它当作“一个恶意的玩笑”。德·瓦赫伦先生引用一个学生的话语：“我已经下定决心，只是我不知道我决心做什么。”德·瓦赫伦写道：“无论是存在的哲学还是存在主义的哲学，如果它拒绝形成意识，却断言能向每一个人开出在任何情况下可解决人生问题的药方，那么它将自我崩溃。Sein-zum-Tode（向死存在）（尽管人们应该从其他方面考察它）只不过是一种启示，一种揭示，根据这种启示，面对其处境的每一个人都有义务和权利自由地作出决定，但永远冒着欺骗自己和背叛自己的风险。”[2]在我看来，反对意见不止是一个恶意的玩笑。任何一种哲学都不可能开出可解决环境所提出的问题的药方。但是，以美德或智慧的理想自居、以绝对命令或善良意志自居的一种哲学所提出的“一种启示，一种揭示”不同于强调自由、选择和创造的一种哲学。如果哲学家仅满足于敦促其弟子承担自己的责任，那么这些弟子是否会错误地得出这样的结论：决定比决定的内容更重要？

存在主义者摈弃一种支配着意向的道德准则，决心不理会古希腊人和基督教徒作为理想提出的美德或完德，向每一个人建议根据他自己的原则拯救自己的灵魂，存在主义者也只有通过人们在人性中相互承认的

---

[1] 发表于 1956 年 2 月的《证据》杂志。
[2] 《一种模棱两可的哲学》，306 页注释。

一种共同体理念，才能把自己从无政府状态中拯救出来。

在强调个人的价值创造和自己决定自己的命运的一种哲学中，本真的共同体理念就像一个共同抵制意识与意识之间斗争的现实的号召，就像一种在特殊命定性的现象学中的普遍性梦想。无论如何，这种纯粹的形式理想是一种理性的理念（用康德的话来说），它不是，也不可能是一种个别意志的对象或即将到来的历史运动的终结。

根据这种哲学，哲学家应该赞成西方式的民主制度，还是应该赞成苏联式的民主制度？但无论如何，他们都不应该把绝对的价值给予两种制度中的任何一种制度。事实上，两种制度都不能完全做到人与人之间的相互承认。至于哪一种制度更接近或更靠近这种相互承认，这是一种政治的或历史的问题，《存在与虚无》和《知觉现象学》都不能解决这个问题。至于所有制的建立，经济的运转，一党制或多党制，社会学的描述能比先验的现象学提供更多的教导。

两位哲学家的马克思主义有一个在某种程度上偶然的起源。他们都生活在铁幕的西边，对资产阶级民主制度抱有敌意，也无法加入他们否认其正统性的那种共产主义。但是，如果马克思主义的诱惑没有对克尔恺郭尔的继承人起作用，如果从先验意识、焦虑和担忧出发的存在主义者没有体验到把黑格尔－马克思主义的历史整体的碎片重新整合到一种非体系的哲学中的需要，那么政治偏爱就不可能表达在哲学著作中。

在《自然权利与历史》中，在论述伯克的章节的结尾处，列奥·施特劳斯写道：

> 政治理论成为了对实践的产物的理解，对现实的理解，不再是对应该存在的东西的探究；实践理论不再是“在理论上是实践的”（也就是说，第二层次思考），而重新成为纯粹理论性的，就像形而上学（和物理学）在传统上被理解为纯粹理论性的一样。于是，理论和形而上学的新形式出现了，其最高的主题是人的活动，

> 人的活动所产生的东西，而不是整体性，整体性并非人的活动的对象。在整体性和建立在整体性之上的形而上学中，人的活动占据了一个崇高的、但次级的位置。正如形而上学自那时以来所做的那样，当它终于把人的活动及其结果当作一切存在和一切过程的终结时，它就成为历史哲学。历史哲学本质上是理论，也就是说，是对人的实践的沉思，因而必然是对全部已经完成的人类实践的沉思；它预先假定：人的特有活动，即历史，已经完成。当成为哲学的最高主题的时候，实践就不再是本义上的实践，即对日常事务的关心。克尔恺郭尔和尼采对黑格尔学说的种种反抗，从它们对今天的舆论所起的重大影响来看，表现为各种尝试，试图重建一种实践——即在其面前有一个充满意义和未确定的将来的一种人类生活——的可能性。但是，这些尝试增加了混乱，因为它们尽自己所能地破坏理论的可能性本身。在我们看来，“空论主义”和“存在主义”是同样充满错误的两个极端。

萨特和梅洛-庞蒂十分离奇地把两种态度，列奥·施特劳斯所说的“两个极端”组合在一起。梅洛-庞蒂（在1948年）和萨特（在今天）以空论主义者的方式倾向于相互承认或无阶级社会的唯一（或普遍）真理，他们赞扬理论家方式的革命，尽管伯克已经驳斥了这些理论家，因为他们看来无视历史的多样性、缓慢的创造、不可预测的事件、同样主题的无穷尽变奏。不过，他们都是克尔恺郭尔的继承人，而不是黑格尔的继承人，因为他们把个人意识当作第一现实，一切哲学的起源，因为历史的整体——全部已经完成的人类实践——看来与他们的思维方式不相容。在某些方面，马克思和尼采是“完全对立的”：他们的继承人通过多条道路汇合在一起。

马克思已经恢复了对日常事务的关心，也就是说，一个“有意义的未来”，但他并没有放弃一种“全部已经完成的人类实践”所带来的好处。他只需同时断言肯定，未来是不可预测的，因为否定的行动是人

性的本质，以及无产阶级革命标志着人间事物进程中的一种彻底断裂就够了。人们不知道共产主义社会将是什么，但人们知道无产阶级成为领导阶级将意味着史前史的终结。因此，马克思同时处在“人类实践”的完成之前和之后的时期。

当他把“人的活动及其结果当作一切存在和一切过程的终结”时，他仍然追随黑格尔。这不是因为他把人类历史当作世界趋于的终结，或者把共产主义当作之前的社会所追求的目的。尤其在他的后半生，马克思试图提出一种严格的决定论；但是，如果我们援引恩格斯的自然辩证法，那么十分明显的是，现实事物的诸层次是按照一种定性的等级排列的。同样，历史的诸环节倾向于人性的实现，倾向于社会的人性化，尽管这个结果并不是精神——不论是个体的精神还是集体的精神——所希望的，也没有在人的意识中唤起最终得到满足的欲望。

历史能产生真理，尽管历史不是预先由任何人设计出来的，这一点并非马克思哲学的独创。集体的善是不具有道德性质的行为的必然的、尽管非有意识的结果，这个观点见于大多数近代政治和经济理论家。作为马基雅弗利哲学的中心思想，这个观点是政治经济学的基础。自由主义者或古典主义者对这个观点的确信程度并不亚于马克思主义者。他们都受到“空论主义者”的威胁，他们虽然是敌人，但在这个方面患难与共。

事实上，自由主义者和古典主义者已经揭示了必然导致繁荣与和平的人类行为的一种机制。自由主义者描述的机制是价格机制：有些自由主义者也毫不犹豫地断言，如果国家的干预危及这种机制的运作，那么奴役将为期不远。在马克思看来，这种机制——私有制和竞争——必然导致其本身的崩溃。只需补充一点，从一种制度到另一种制度的转变服从一种决定论，类似于平衡（在古典主义者看来）的决定论或逐渐崩溃（在马克思主义者看来）的决定论，就足以到达资本主义自行灭亡的辩证法。

对资本主义运作和转变规律的认识能使马克思主义同时要求已经完

成的历史的特权和将完成的历史的义务。马克思主义者的未来是有意义的，因为在实现的时刻和方式并非可预测、也许并非严格可确定的意义上，马克思主义者的未来将解决部分未确定的冲突。

由于本身的模棱两可，这种哲学有多种解释，其中的某些解释并非不能被存在主义者接受。存在主义者不知道一种在思辨形而上学意义上的、可能涵盖整个宇宙和人类的理论，但至少在法国存在主义流派中，存在主义者在其人类学概念方面接近马克思主义者。他们讨厌沉思的思维和内心的生活，在人的本质中，他们看到劳动、改变环境和驯服自然力量的人。为什么他们不接受马克思主义关于受生产力发展的支配、最终到达人战胜自然的历史进程的观点呢?

由于克尔恺郭尔的传统和黑格尔的传统不可能调和，所以马克思主义者和存在主义者发生了冲突：任何一种社会或经济制度都不能解决历史之谜；个人命运超越集体命运。[1]面对生命和死亡之谜，每一个人的意识始终是孤独的，这样的安排是为了使地球上的共同剥削成为可能。即使无阶级社会的实现是必然的，人类冒险的最终意义也不是由无阶级社会给出的。

存在主义者通过马克思青年时期的著作接近马克思主义。他们重新采纳异化和重新找回自我的辩证法；无产阶级正因为其完全被异化而将实现一种真正的交互主体性。但与此同时，存在主义者在没有意识到的情况下陷入了“空论主义”：他们比较特殊的社会和一种普遍的模式，他们通过一种武断的双重标准谴责一些社会，赞扬另一些社会，其理由是后一类社会遵循能促成一种超历史的真理的模式。

马克思主义本身包含空论主义的可能性。马克思把革命叫做史前史将来的终结，他把一种理论真理——供研究整体、宇宙和已完成的历史的哲学家使用的一种理论真理——的尊严给予一种本身带有在历史进

[1] 在《存在与虚无》的作者看来不容置疑的这种说法，并非毫无保留地被《知觉现象学》的作者接受。

程中的人类命运固有的不确定性的行动。由于马克思把废除阶级划分的使命交给一个特殊的阶级，所以他同意把一群人当作共同得救的主使者。惟有暴力能解决资本主义的内在矛盾。因此，人们最终得出一种奇怪的哲学。在这种哲学中，和平来自最终走向终结的战争，阶级斗争的激化是阶级调和或消亡的前奏。

马克思的思想导致有一个根本性错误的解释：把所有的异化归结为一个唯一的原因，并且假设，经济异化的终结将导致所有异化的终结。在《论犹太人问题》中，[1]马克思正是把公民在资产阶级社会（bürgerliche Gesellschaft），[2]即在职业活动中遭受的奴役与公民在政治天国中享有的自由和平等对立起来。对一个工资极微薄的无产者来说，公民的形式权利形同虚设，这是一个深刻的真理。但是，如果人们假设劳动的解放意味着政治的解放，并等同于某种所有制的建立，那么这个深刻的真理就变成可怕的幻想。

过去，能清除马克思主义所包含的空论主义可能性的东西，就是历史决定论，第二国际的思想家所断言的那种历史决定论。只要人们承认在生产力的发展和生产关系的状态，无产阶级的革命能力之间存在着某种对应，行动就仍然符合确定的形势，就符合预定的进程。如果没有民主的社会主义不是社会主义，那么一个不发达国家就不能实现社会主义。

法国的存在主义者没有重新采用这种历史的“客观决定论”。所以，他们推广了“空论主义”，扩大了普遍和特殊之间的混淆，这是政治思想的主要缺陷。

我们对空论主义的理解是：把一种普遍的价值给予一种特殊的学说。今天，空论主义有两种形式。在第一种形式中，人们把理想的原则和某些制度混同在一起。例如，人们认为，民主原则——统治者的

[1] 《马克思哲学著作》，莫利托译，第一卷，187页。
[2] 在人民出版社《马克思恩格斯全集》中，译为“市民社会”。——译者

合法性必须以被统治者的自愿同意为前提——混同于自由选举，人们根据英国或法国的选举程序，而不是具体考察人们是否或根据何种模式能在黄金海岸或新几内亚引入自由选举，人们教条地把一个国家的选举或议会做法推行到所有国家，而不考虑时间和地点的差异。

在这个例子中，空论主义犯了两个错误：关于同意的民主原则被当作政治秩序的唯一原则，体现为某一种文明的制度——西方的选举和议会制度——被认为等同于原则本身，并具有和原则一样的有效性。

空论主义的第二种形式是历史主义的形式。城邦的理想秩序不是取决于人的理性或意志，而是取决于历史的必然进程。思想和事件的运动本身将实现人类社会。然而，只有当哲学家认识到或预感到作为历史终结的制度的特征时，才能肯定历史的这种神意特征。但是，如果人们只有在回顾的时候才能意识到历史的真理，何以能知道即将到来的历史时期就是历史的终结？或者，如果根据定义，未来对我们来说是不可预测的，我们有何种权利宣布即将到来的历史的完成？在黑格尔哲学中，由于其体系的循环性，这个矛盾即使没有被消除，也已经被缓和了：终点回复到起点，在终点，使体系进入运动的矛盾被克服了，这个事实即使不能证明历史的完成，也至少把一种意义给予了历史的完成。

黑格尔主题的庸俗化加剧了包含在这种思维方式中的空论主义。如果历史的终结等同于普遍的和同质的国家，那么对特殊性的否定和对各种小团体的权利的否定就是其结果或可能导致的结果。通过政令被等同为普遍同质国家的经济和政治制度，具有了一种普遍的尊严。孟德斯鸠的智慧——同样的法律不是在任何地方都有效——退隐了，因为历史的偶然性服从所谓的历史发展的逻辑。这样的一种历史哲学，我建议称之为*历史主义的空论主义*，它呈现出明显的矛盾。作为历史主义的哲学，这种哲学注意到风俗习惯、政治制度、价值的多样性；它否认人们能通过思考决定一种政治真理或者能把习俗和一种在任何时候和任何地点都有效的准则联系在一起。但与此同时，它认为历史的偶然

性服从一种理性规律，本身能导向对人类所面临的问题的解决。

西方的民主制度倾向于一种教诲性的、局限于政治的空论主义。一个制度只有当它属于或接近于唯一符合理想的制度，即民主主义（自由选举和代议制），才是有价值的制度，这是通常模糊地被感到、而不是明确地被肯定的一种空论主义。它潜藏在否定霍屯督人和俾格米人的生活方式与当代美国人和法国人的生活方式之间存在着任何价值上的等级体系这一明确表态的背后。苏维埃的空论主义是历史主义的：历史辩证法将实现能推广到全世界的理想制度。

两种空论主义都不言明地采用一种关于进步的哲学：在历史的某个时期，人能把握自身的真理，能支配自然力量。道德主义不能严格地确定这种发现和这种拥有的诸阶段，而历史主义则能确定诸阶段的更迭，在必要的时候，甚至能跳过一个阶段或增加一个阶段。道德主义不研究这种绝对的、始终可能的时期的必要条件。历史主义在理论上把这种有益的断裂与环境联系在一起，但在事实上，两种空论主义都受到对人类意志的力量，对无限的技术资源的同一种信念的激励。

存在主义者的空论主义特别具有揭示的能力，它以讽刺画的手法描绘使政治思考陷入瘫痪的理智错误。存在主义者从否定人或社会的稳定出发，近似于虚无主义，在真理不可能只有一个的实际情况中，存在主义者以“一种唯一真理”的教条告终。对教条主义的批判同时是对虚无主义的批判。至少，这就是我的著作[1]的目的所在，在这部著作中，人们仅仅想看到怀疑主义的一个证明。

经济发展和政治稳定

许多批评家，甚至包含对我的著作表示同情的批评家，指责《知识分子的鸦片》是消极的，充满了驳斥的言论，但没有提出建设性的东西。我应该得到这种指责，因为我的最后一句话是：“如果怀疑主义

---

[1] 《知识分子的鸦片》。

者能平息狂热，我们就衷心呼唤他们的来临。”而整个最后一页的意思正好与心急的读者读到的东西相反。事实上，我害怕，而不是希望所谓的绝对真理的丧失使知识分子倾向于怀疑主义：“但是，不指望革命和计划发生奇迹般变化的人不应该屈从于无法证明其正当性的东西。他不把自己的灵魂交给抽象的人性、专制的政党和荒谬的繁琐哲学，因为他热爱身边的人，参加生活中的共同体，尊重真理。”

在我看来，人们称之为“建设性”的许多文章和一个普遍国家的计划或一个企业新章程的条款一样毫无意义。人们把不可实现的计划称为建设性的，把旨在确定可能性和作出政治判断（本质上是历史性的批判，它必须针对现实或确定一个可行目标）的分析称为消极的。有时，人们试图颠倒价值的等级体系，认为“消极的”这个词具有恭维的含义。

只有在摆脱幻想后仍不能发现和判断实在的或永恒的现实的批判，才称得上是“消极的”。

1917年之前，任何一个马克思主义者[1]都不认为在工业无产阶级只占人口的极少数、只有三百万工人的一个国家里，社会主义革命是可能的。也许，人们始终在重建一种解释和现实之间的一致，通过引入一个补充假设：因为俄国的经济发展滞后，所以俄国是资本主义链条上最薄弱的一个环节；俄国的工业是集中的，在很大程度上由外国资本资助，因此，俄国工业比西欧的民族工业，即使到达较后阶段的民族工业，也更容易引起群众的反抗。

所有这些假设并不能抹杀没有必要重提的事实，如果左翼知识分子没有忘记这些事实的话：以马克思主义为依据的革命仅仅在资本主义的典型发展还没有完成的国家里取得了成功；看来，西方共产党的力量与资本主义的发展程度成反比；在法国或意大利，不是资本主义的活力，

---

[1] 马克思在一些文章里已经预言革命将在俄国爆发，因为俄国的社会和经济结构比西方的社会和经济结构更脆弱。但是，这个观念并不符合《〈政治经济学批判〉导言》中的经典提纲。

而是资本主义活力的丧失增强了革命党的地位。

在这些主要事实中，可以立即得出两个结论。第一个理论方面的结论涉及到历史唯物主义的经典版本之一，人们能在《〈政治经济学批判〉导言》中找到的观点。明显错误的是：人类只提出自己能解决的问题；生产关系符合生产力的发展；所有制的性质符合生产力的状态；经济运动要么独立于、要么服从于一种固有的决定论。依靠特殊的形势（战争，生活必需品供应的困难，传统制度的崩溃），布尔什维克党的掌权超前于无产阶级和资本主义的扩大。列宁和他的同志们夺取了政权，从而证明国家的形式和统治者的观念不仅能反映、还能决定经济结构。

第二个结论是历史方面的；在生产力的发展和资本主义到社会主义的转变之间，没有平行或对应关系。人们不能教条地规定，所谓的资本主义制度的国家（生产资料私有制，市场机制）不会在某一天到达所谓的社会主义制度（集体所有制，限制或取消市场机制）。在这个意义上，非斯大林主义的马克思主义者可能会说，通用汽车公司不再是私有制的代表，因为股份分散在千百万人之中。只要使少数领导人服从国家或服从工人、股东和雇员的联合大会，就能实现某些马克思主义者毫不犹豫地叫做社会主义的一种制度。同样的解释也适用于活动范围日益缩小的市场机制，和逐渐占优势的计划经济。

不管长远的前景如何，如果人们把苏维埃制度理解为社会主义，把西方国家的制度理解为资本主义，那么社会主义和资本主义之间的当前竞争与将来和过去之间、工业社会发展的两个阶段之间的斗争就没有任何共同之处。目前的状况是两种工业化方式之间的竞争，人们不知道为什么管理美国经济的最有效方法对于推进或加快印度或中国的工业化来说也必然是最有效的。

换句话说，无任何东西能阻止根据一种马克思主义的方法来批评关于世界形势的斯大林主义的解释。如果人们参照经济增长的几个阶段，那么与在19世纪上半叶西欧工业化所采取的方法相比，苏维埃式

的计划化可能是一种追赶最先进国家的更粗劣的、以牺牲民众为代价的方法。

这样的一种批评仍然把生产力放在首位，它考察各种经济和社会制度的视角是这样的：欧洲19世纪的自由主义和20世纪的苏维埃主义是一种已经被超越的阶段的两种形式，最终要走向一种西方式的制度。即使人们不赞同这种批评，无论如何人们也仍然不能在谈论一种通过降低大众生活水平来建立一个庞大工业的社会主义，以及提高生活水平、降低劳动时间和允许建立工会的资本主义时，就像谈论的是和马克思在一个世纪之前设想的一样的现实，或者说马克思根据一种模式所预想的现实，而这一模式已经被之后的一连串事件所驳斥。

因此，应当区分社会主义—资本主义的选择和苏维埃主义—西方式社会的选择，分别地提出适合于快速发展的西方社会（美国）、缓慢发展的西方社会（法国）和不同的欠发达国家的改革问题。把中国、俄国、北朝鲜和捷克的制度归属于同一种类型的社会主义，把法国、美国、埃及和印度的制度归属于同一种类型的资本主义，意味着对问题的无知，对事物的混淆。采用经济发展和发展阶段的理论，至少能避免我们其他人——被某些人称为反动分子——十年以来揭示的错误，梅洛-庞蒂在今天谴责的错误：根据国有企业来界定苏联，根据自由企业来界定美国。

我们在批判这种历史错误的同时，也清除一种哲学错误：旨在把一种超历史的价值给予与资本主义—社会主义的辩证法混淆在一起的马克思主义的异化辩证法。因为不存在异化辩证法的一种超历史真理。人创造了制度，并迷失在人所创造的东西之中。人感到在他自己的生存中与自己疏远，因而对制度产生怀疑，这种怀疑是历史运动的动力。空论主义源于一种明言或不明言的论断：经济异化是所有异化的根源，生产资料私有制是所有经济异化的根源。只要清除这种一元论，人们就能根据制度本身和根据发展的阶段，合理地比较不同制度的优点和缺点——经济的、社会的和政治的优点和缺点。

人们通常援引两个目标和两种价值：一方面，国民产值的增长，另一方面，收入的平等分配。对增长的关注和对平等的关注是否导致同样的措施？工业社会是否在各个发展阶段的采用同样的收入平等措施？在何种情况下，工资差异的扩大有助于提高生产率？人们大体上可能会说，这两个目标——富裕和公平——并不相互排斥，因为事实表明，随着财富的增加，不平等在减少。但是，在一般情况下，这两个标准不一定要求一种截然分明的选择，而是要求一种模棱两可的妥协。

我们刚才提出的两个标准不是仅有的。集体劳动的管理人员的权力限制看来符合政治方面的一个基本要求。但是，严密的纪律和领导人的权威可能有助于劳动生产率。私有制和集体所有制、绝对权力支配一切的公有制和民主化的公有制的各自的生产率，能揭示效率和人类理想之间的矛盾。

提出问题的这种方式显然源于一种双重的批判：对因果关系一元论的*社会学批判*——这种一元论认为，一个因素（所有制，建立平等的手段）能决定一种经济制度的主要特征——，以及对存在主义者使用异化辩证法的*哲学批判*——这种辩证法在马克思给出的社会学表达中有一种具体的意义，如果没有这种表达，它就仍然是形式的，适用于所有的制度。

思考的这种多样性并不妨碍对整体的理解，并不妨碍对一种政治—经济制度的把握，并不妨碍在统一性或本质方面理解苏联的制度或美国的制度。这个步骤在科学上是合理的，不论它是多么短暂，并且在政治上是不可避免的。只有在阐明所有制度的共同特征和每一种制度固有的优点或缺点的分析之后，才能采取这个步骤。

任何一种现代经济体制都拥有在工厂里的千百万劳动者，技术工人和非技术工人的比例更多取决于技术，而不是取决于所有制的性质。劳动者被纳入一个集体、行政和劳动组织，但常常不能充分地理解他们所完成的工作的意义。在工资的高低，工资差异的幅度，车间或企业内的关系，工会和私企或国企领导之间的关系，主要由工人所属的意识

形态及他对社会所具有的观念所决定的参与感或者异化感这些方面，工人状况的差异仍然是巨大的。断言在法国和美国的资本主义工厂里的工人受到剥削，而苏联工厂里的工人不再受到剥削，不是综合的思想，而是无稽之谈。这是用强硬的语言来代替对现实的艰辛调查的方便做法。

从批判到合理行动

政治是行动，政治理论或者是理解在事件中具体化的行动，或者是确定在一种特定的形势下可能的或恰当的行动。如果已经完成的行动不服从某些法则或一种辩证法，我就不可能得出相当于马克思主义学说那样的学说，即把过去和将来、知识和实践结合在一个体系中。既然从一种经济解释的观点来考虑，当前的世界形势给发展中国家，增长缓慢的西方国家，增长迅速的西方国家[1]造成了不同的问题，真正的学说能拿出、应该拿出不同的解决办法。

的确，我没有明确指出力求达到的目标，也没有明确指出应该在目标之间建立的等级（我有意识地不谈论这些目标），但是，事实上，现代文明已经以命令的方式暗示这些目标：目前获胜的、但将来可能被自己的胜利打败的左派的目标。我不怀疑左派的价值，只需明确地指出所有这些价值，就足以显示可能的矛盾和右翼学说的部分真理。

我们时代的主要事实既不是社会主义和资本主义，也不是国家干预和自由企业：而是工业和技术的迅速发展，底特律、比扬古、莫斯科、考文垂的工人联盟是这种发展的象征，工业社会是一个属，苏维埃社会和西方社会是其下的种。

任何国家和任何政党都不会也不可能有意识地拒绝工业文明，工业文明不仅仅是群众生活水平的后盾，而且也是军事力量的后盾。有时，某些伊斯兰或亚洲国家的领导阶级能容忍人民的贫困（即使依靠西

[1] 当然，这三类国家不是唯一的：这是一种简单化的分类。

方技术，在出生率居高不下的情况下，它们也不能保证消除贫困），但不能容忍因工业落后而遭受的奴役。在甘地的祖国，苏维埃的榜样给了印度领导人以深刻的印象，有时，强烈地吸引他们——这个榜样更多地在于实力，而不是在于富裕。

经济发展的命令要求右翼思想接受从一代人到另一代人生存条件的不稳定性。[1]同样的命令也要求左翼思想思考其各种目标的相容性和不相容性。

劳动者的生活水平更多地取决于劳动生产率，而不是取决于企业所有制的性质；私有制和竞争制度中的收入分配不一定比计划经济制度中的收入分配更不平等。左派有两个在经济方面的目标：生产的增加，分配的平等；但是，公有制和计划经济都不是必要的手段。社会主义的空论主义起源于对无政府主义意识形态的偏爱。对神话的批判不是直接开始于一个选择，而是开始于对国家必须经历的诸制度的一种合理思考。

为什么我还要讨论有待于作出的选择？美国人、英国人、法国人和苏联人都不必在各种制度之间进行选择。美国人和英国人满足于他们的制度，并根据情况修改它们。如果出现了危机，他们会毫不犹豫地进行干预，哪怕是不言明地或违心地实行计划化。只需证明左派的经济目标能在西方制度的框架中实现，就足以消除革命神话的威望，促使人们以合理的方式解决更多地属于技术、而不是属于意识形态的问题。

法国的例子是特殊的。法国经济缺乏活力。法国的地理环境和法国人的心态拒绝模仿或引进苏维埃制度，更不必说大多数法国人（包括大部分投票给共产党的人）在他们认识到苏联后对苏联做法的反感。因此，批判旨在摈弃对有益动乱的怀念，为建设性的努力开辟道路。

在法国，像索维先生那样的所谓左翼经济学家和像我那样的所谓右

---

[1] 有必要思考在经济先进的社会中保守主义的意义。

翼经济学家之间并没有多大差异。当然，索维先生有时认为，经济滞后的主要责任在于大地主。他并非不知道对改革的抵制来自地位低微的人至少不亚于来自有权势的人，和雇主联合会一样，工会和公务员或农业生产者联合会也倾向于马尔萨斯主义。有时，他促成扩张主义的左派神话对抗马尔萨斯主义的右派，尽管他比任何人都更好地指出，1936年的人民阵线政府在何种程度上因无知而已经成为马尔萨斯主义的政府。

在我看来，附和一个政党并不是一个重要的决定。加入共产党，就是赞同一种世界和历史的体系。加入社会党或人民共和运动（基督教政党），就是表明忠于或至少同情一个社会的代表或一个精神的家族。我不相信像共产党体系那样的一种体系的有效性；我超越左派和右派、社会党和激进党、人民共和运动和独立党派的观点或世界观。根据不同的形势，我赞成或不赞成某个运动或某个政党的行动：在1941年或在1942年，我不喜欢戴高乐主义在国外谴责维希“叛国”的激情。在1947年，我认为法兰西人民联盟公开主张修改宪法或制宪是恰当的。当法兰西人民联盟的尝试失败后，社会共和党人使制度的缺陷变得严重，我既不可能附和他们的行动，也不可能对其行动的灾难性后果保持沉默。也许，这样的一种态度不符合政治行动的道德（或不道德）。这种态度并非不符合作家的职责。

源于启蒙运动的左派把思想自由放在一切之上，它想消除所有的压迫，他们指望因开发自然资源而实现的财富增长，在破除迷信和理性占主导地位后实现的公正。在我看来，对官方意识形态中的一种伪理性主义的迷信和一党专政的偏见，使左翼知识分子失去信誉。他们不仅仅放弃了启蒙运动的最宝贵遗产——尊重理性和自由主义，而且他们在无任何理由能解释这种放弃的时代做出了放弃，至少在西方是这样，因为西方的经济发展不需要取消议会、各种政党和思想方面的自由讨论。

在这一点上，对神话的批判也有一种直接的积极作用。知识分子

何以走向这种否认？[1]由于一元论的错误：最终说来，马克思主义无视政治学；马克思主义断言，经济上的统治阶级将掌握政权，无产阶级上升到领导阶级意味着群众的解放。由于人们认为经济异化的根源在于生产资料私有制，人们最终得出这个滑稽可笑的结论：通过一系列口头的平等（党的政权＝无产阶级的政权＝私有制的废除＝阶级的消亡＝人类的解放），生产资料公有制和一党专政等同于无阶级社会。

以苏维埃的方式或以西方的方式追求的经济发展都不能保证对政治价值的尊重。全球财富的增加或经济不平等的减少，既不能维护个人自由或思想自由，也不能维护代议制。再者，正如托克维尔和布克哈特在一个世纪以前已经明确看到的，由商业精神和对财富的贪欲推动的非贵族制社会，受到大多数人的因循守旧的暴政和一个庞大国家中的权力集中的威胁。尽管法国的经济发展滞后可能导致紧张，但从长远的观点看，最艰难的任务不是确保集体资源的增长，而是避免陷入大众社会的暴政。

我并不反对左翼知识分子关于加快法国经济增长的想法。也许，我更关注经济增长的代价，我在主要问题上与他们是一致的，只要他们没有屈服于苏维埃模式的诱惑力。我只是谴责他们的偏见，这种偏见使得他们对西方人一直抱有敌意：他们倾向于在发展中国家实行共产主义，以便促进工业化，他们也对能够向所有国家提供工业化经验的美国抱有敌意。当提及苏联的时候，经济发展使对亚洲、乃至欧洲的民族独立的破坏变得正当，当提及欧洲殖民地的时候，他们认为那些人民的自主权利应得到完全的保证。他们毫不留情地谴责西方人在塞浦路斯或在非洲实施的半暴力镇压，但无视或原谅苏联迁移人口的过程中实施

[1] 我们把心理的原因——不管是有意识的还是无意识的——搁在一边，我们在《知识分子的鸦片》中已经有所暗示，但人们指责我们提及心理的原因。左翼知识分子有权把所有的工商业者，所有的右翼作家当作奴隶制拥护者或犬儒主义者。如果人们认为“利益”不在唯一的一边，那么人们犯了亵渎君主罪，迪韦尔热先生毫不犹豫地描绘仅仅关心为被压迫者辩护、与不公正作斗争的知识分子的夸张版画。这幅版画是有教益作用的文献。

的严厉镇压。他们援引民主自由来反对西方的民主政府，他们原谅以无产阶级自居的一种制度中缺乏民主。

怀疑主义和信仰

我是否已经完全解释了为什么《知识分子的鸦片》被认为是一部消极的著作？显然没有，我自己也意识到其他的原因。

对于“天主教知识分子中心”的一位我的反驳者称之为“极其枯燥乏味”的东西，许多读者感到气愤。我应当承认，答复这类指责是一件十分令人反感的事情。一些人暗示他们自己的感情是崇高的，而他们的对手的感情是自私的或低贱的，他们给我的印象是：他们是有暴露癖的人。我从来不认为有需要承受的功绩或困难，也从来不认为只有《世界报》或《现代》，《精神》或《精神生活》的编辑要对他人的痛苦抱有同情。政治分析要抛开一切多愁善感。清晰的思路不容易形成：激情很快又掺和进来。

虽然我与梅洛－庞蒂十分接近，但我指责他对萨特的攻击：“人们并不因为呼唤了遥不可及的革命而已经摆脱贫困。”当然，人们还没有摆脱贫困，但是，我们其他有好运的人，我们如何偿清我们的债务？我知道只有一个人因他人的贫困而拒绝吃食物：那就是西蒙·韦伊。她走自己的路，寻求神性。而我们虽然不会因他人的贫困而拒绝吃食物，但她至少使我们深思。不要以为只有胡言乱语才能证明我们的良知。

我也拒绝作出我的许多对手、甚至朋友促使我作出的这些以偏概全的谴责。我拒绝说出迪韦尔热先生所希望的我说的：“左派是弱者、被压迫者和受害者的政党”，因为西蒙·韦伊那样的政党，既不是左派，也不是右派，却始终站在被战胜者的一边，众所周知，杜韦杰先生不属于这个党。我拒绝断言“在今天，马克思主义是唯一自成体系的关于社会不公正的理论”，或者生物学家可能会说，达尔文提出的达尔文主义是唯一自成体系的关于物种进化的理论。我拒绝谴责我们所看

到的资本主义或我们所看到的资产阶级，把半个世纪以来法国人所犯的错误的责任归因于“大地主”（谁是大地主？）。每一个社会都有一个领导阶级，今天准备接班的政党可能把目前的社会变成一个更糟的社会。我赞成谴责私有制是其主要原因、马克思主义是其主要理论的具体的社会不公正，但不是一般的社会不公正。

我清楚地知道，对我表示善意的艾蒂安·波恩友好地指责我“展现出无比的才华，用无可辩驳的理由来解释事物不可能以不同于目前的状况存在”。通常，我更多地抨击空想主义，而不是抨击保守主义。然而，在我看来，在目前法国的意识形态的批判是一种促进改革的手段。在哲学方面，而不是在日报上，艾蒂安·波恩和勒布隆神父指责我没有展现历史终点处暂时不相容的各种价值之间的调和。这种指责由相信世界被原罪败坏的天主教徒提出，是不可思议的。

在我看来，重要的是阐明政治或经济行动应该从多个角度考虑问题。我并不认为这些不同角度缺乏内在的一致性。在经济方面，对生产的关心和对分配平等的关心并非始终是矛盾的，也并非始终是一致的。公正和增长之间的平衡要求某种平等和按劳分配之间的妥协。改善福利的经济目标与强势地位的目标通常是对立的。

在政治方面，如何才能把人人参与社会和任务的多样性协调起来？人们已经在两条道路上找到了解决这个矛盾的办法。

第一条道路：人们宣布个体在社会和政治方面的平等，尽管每一个人完成的工作具有不同的地位。现代社会一直沿着这条道路走下去。现代社会普遍地主张平等原则，而古代城邦把平等原则局限于公民，罗马帝国没有把平等原则用于奴隶和被征服的人民。但是，在复杂的社会中，民主制度越是致力于经济和社会平等这些少数没有文字的民族和人民难以做到的事情，应该如何和事实如何之间就越是形成鲜明的对比。民主社会和苏维埃社会相互谴责，尽管使用的尺度不同，但都是欺骗性的，因为事物的重负不允许它们真正地实现其理想。

第二条道路：承认条件的不平等，使条件的不平等变得可接受，使

所有非特权享有者相信等级制度只是一种更高级的、宇宙的和宗教秩序的再现，等级制度没有损害每一个人的尊严或机会。种姓制度是解决不平等的办法中的极端形式，它自身的堕落造成可怕的现象，但是，它的原则本身并不令人憎恶。或者至少能这样说，如果不平等的这种解决办法是有缺陷的，那么另一种解决办法也可能是有缺陷的，至少在环境不允许它真正地实现平等的情况下。

在历史上，灵魂得救的宗教本身摇摆于两个极端之间；它要么看轻世俗的不平等，要么承认或接受世俗的不平等：与唯一重要的东西，即灵魂得救相比，现世的财产、财富和权力有什么重要性可言？它要么以福音真理的名义谴责社会和经济不平等，要求人们按照基督和教会的告诫重新建立制度。这两种态度中的每一个态度对宗教的本真性都构成一种威胁。第一种态度可能倾向于一种寂静主义，纵容不平等，甚至圣化既有秩序。第二种态度如果走向极端，会抱有革命的愿望，因为到目前为止，有那么多的社会不能把每一个人理应获得的条件或机会的平等给予公民。

基督教社会主义者（通过启示，进步主义者属于这个传统）通常深信，惟有他们才能阻止教会与既有的不平等妥协，惟有他们忠于基督的教诲。教会，甚至拯救灵魂的教会，也不能完全摆脱柏格森称之为静态宗教的东西。教会倾向于论证使教会在圣事管理和教育年轻人方面的获得垄断地位（或在我们的时代，某些特权）的权力的正当性。其政治态度倾向于保守主义的基督教徒和关心学校或修道院的教士，为了辩解他们对社会不平等无动于衷，经常断言公开的辩论不能起到真正的作用。在另一个极端，进步主义者始终坚持历史性的希望，也就是世俗性的希望，因为历史性这个词有双重含义。

我不对这两种观点表明自己的态度：在其真正的表达中，这两种观点都能被合理地称为基督教的观点。也许，真正的基督教政治家每时每刻都体验到这两个要求之间的紧张；他从来不觉得已经为人类正义做了足够的努力，他认为这种不知疲倦的努力的结果是微不足道

的——在独一无二的重要性方面是微不足道的——也不听任贫困和忘记原罪。

在我们的时代，在法国，钟摆偏向于福音社会主义的一边，至少在首都的天主教知识分子团体中。人们指责“等级制度”过于关心学校，与“既有的无序”妥协，用莫尼埃的话来说，只关心获得国家的资助。我没有在争论中表明自己的态度，我也不需要表明自己的态度。在我看来，天主教徒是投左派的票还是投右派的票，都是无关紧要的。我所关心的是，天主教徒受到一些政党的诱惑——因为政党断言在人间有天国——甚至原谅这些天主教徒对亚洲或东欧的基督徒的迫害。

在“天主教知识分子中心”，我十分惊讶地听到与进步主义相去甚远的一位耶稣会神父向我传授天国将出现在人间的希望，如果不说是必不可少的信仰。那么，这种天国的定义是什么？我对天主教思想家随意地重新采纳启蒙运动时期的乐观主义，因马克思主义而得到推广和普及的那种乐观主义感到惊讶。在我看来，使共产党人在左派中蔓延的企图在政治上是徒劳的，就学说而言，如果不是就教义而言，这种企图是成问题的。此外，这种技术上的乐观主义与其说属于今天的先驱思想，还不如说属于昨天的先驱思想。

我不批判这种乐观主义，我局限于遵循下列步骤：人们从无阶级社会——在人间的天国的唯物主义版本——过渡到一种历史发展的理论，一个阶级，然后过渡到一个政党，灵魂得救的主使者。

最后，人们把世俗历史的阶段——社会制度的演变——和宗教历史的时期，人（每一个人）与上帝的对话混淆在一起。标出在两种历史之间的分界线，断言完全相信第一种历史的人因而就不相信第二种历史，则是不恰当的。

我的朋友，杜巴尔勒神父，在一篇讲究措辞的文章中，首先认为我是有道理的，进而断言论证几乎是多余的，因为事情是明摆着的。“可以肯定，最终说来，历史，实际的、具体的历史，在人类经验和理

性方面被认识到的历史，而不是用梦幻来迷惑当代人的神性的替代物。所有的东西都已经说得很明白了，令人惊讶（也是阿隆先生的惊讶）的是还需要反思，在我们的时代这些东西还需要说明……”然后，他用一些微妙的问题暗示，时间上有限的东西和永恒的东西之间、俗事和圣事之间的严格界限可能比真正的理性更具有明显的清晰性。不过，我们设法回答我们没有把握能理解它们的这些问题。

他写道：“一个基督教徒可能向阿隆先生提出一个问题：他是否承认，关于永恒的一个宗教陈述能同时，以平庸和相对的方式，把一种在人类看来的重要意义给予人类的世俗历史。”我从来不想拒绝把“一种在人类看来的重要意义给予人类的世俗历史”。由于我不是一般意义上的信教者，我如果否定这种重要性，怎么可能不陷入一种纯粹的虚无主义？争论不是针对“世俗历史的重要性”；争论针对一种历史解释的真理，这种解释认为人类向着无阶级社会前进，在这种冒险中，一个阶级和一个政党起到救世主的角色。一旦这种神话破灭，世俗历史仍然是重要的，但不再服从一个预先规定的决定论，也不再服从一种辩证法；它把不断更新、在本质上永恒的任务交给人。人们从未停止让制度的重负服从公正的愿望。

我们暂且搁置教权主义或教会在不承认国家宗教的社会中的地位问题：我没有研究过杜巴尔勒神父暗示的这个问题，我不知道他为什么做这一暗示。在 20 世纪的法国，国家宣布宗教是“私事”，教会是承认这一点的。教会不再要求国家通过暴力规定从教会的观点看继续被认为合理的普遍真理；教会同意非信教者享有的公民和政治平等。我不认为杜巴尔勒神父的世俗倾向比我的更小。

世俗主义不把教会降格为圣事的管理机构，也不要求教会在政治或经济事物中保持沉默。教会想通过基督教精神渗透到城邦的组织。在这个意义上，所有的基督教徒，不仅仅进步主义的基督教徒，都想“使永恒的东西融入在时间上有限的东西”。但是，他们并不是全都认为这种融入能到达在人间的天国，如果按照一种决定论的或辩证法的概

念。然而，如果我否认历史发展是有序的，或者否认这种融入是完全的，那么人们立即怀疑我不承认历史发展的一切意义，以及永恒的东西和时间上有限的东西之间的一切联系。这种误解是多么奇特，更确切地说，这种误解多么能说明问题！谁理解人和社会的本质，谁就知道“基督教”包含一种世俗的努力，并且在这方面包含对一部分历史的认可。他也知道这部分历史没有完全取得胜利，或者无论如何，世俗和历史，经济的或社会的历史，都没有最终的结果。基督教徒和理性主义者并非都不关心历史发展，因为即使他们不知道未来，他们也不会不知道人类社会的原则。之所以许多天主教徒生怕放弃历史辩证法，是因为他们也丧失了原则，他们以存在主义者的方式向神话索取他们所缺少的信心。

进步主义的基督教徒在信教者中间所起到的作用，类似于存在主义者在非信教者中间所起到的作用。存在主义者把马克思主义的零碎部分整合到极端个人主义和准虚无主义的一种哲学中，因为他们否认人性的永恒，他们摇摆于一种没有法律的唯意志主义和一种建立在神话之上的空论主义之间。进步主义的基督教徒拒绝根据教会的实际情况来判断制度，倾向于把一种准神圣的价值给予经济技术、阶级斗争或行动方法。当我揭露克尔恺郭尔的继承人信奉的空论主义，或进步主义者摇摆于反对自由社会的“革命主义”和赞成共产主义社会的“世俗教权主义”之间时，人们指责我有怀疑主义的倾向，好像怀疑主义追求的是本真的信仰，而实际上它追求的是模式、典范和乌托邦。

根据更可怕的东西是狂热还是冷漠，怀疑主义或是有用的，或是有害的，但无论如何，从哲学上来讲，怀疑主义是必要的，因为它能结束抽象激情的肆虐，能使人想起原则和机会判断之间的基本区分。由于缺乏原则，存在主义者和进步主义的基督教徒指望一个阶级或一种历史辩证法来为他们增强信心。如果存在主义者是聪明的，那么他们是教条主义者，他们首先否认他们本应该肯定的东西，他们不知道谨慎这个“人间世界的上帝”，他们在剥夺了人的理性后，把理性放在历史的发

展中。进步主义者把他们在教会生活中和在灵魂的冒险中生怕不再能找到的神圣事物借给革命。

我与其说指责狂热，不如说指责在狂热中表现出来的虚无主义。



第二部分



对马克思的存在主义解读

——谈《辩证理性批判》

萨特在《辩证理性批判》中不断地肯定马克思主义的真理，即至少在我们的时代不可超越的真理。“我们有笛卡儿和洛克的时代，康德和黑格尔的时代，以及马克思的时代。这三种哲学依次成为每一种特殊思想的土壤和每一种文化的基础，只要它们所表达的历史时期没有被超越，它们就不会被超越。我经常看到：一种‘反马克思主义的’论据只是一种前马克思主义的观念的表面更新。所谓的对马克思主义的超越在最坏的情况下只不过是回到前马克思主义，在最好的情况下只不过是重新发现已经包含在人们以为超越了的哲学中的一种思想”（17页）[1]。同样庄严的宣言在整部著作中多次出现。“我认为并且我重申，对人类历史唯一站得住脚的解释就是辩证唯物主义”（134页）。我认为“马克思主义的价值和价格理论是不容置疑的”（一位非苏联的马克思主义者毫不犹豫地提出的格言，尽管他对经济文化所知甚少）。此外，在对可能不符合马克思主义正统观念的匮乏进行分析之后，他赶紧在脚注中补充说：“在这里，应该认识到，对经验中的匮乏的再发现并不绝对地与马克思主义的理论相左，也不使马克思主义的理论变得完整。它属于另一个范畴。马克思主义的主要发现是，作为历史现实和作为在特定社会和物质环境中对特定工具的使用的劳动是社会关系结构的现实基础”（225页）。

这些忠实的宣言针对何种学说？根据上述引文，马克思主义的主

要发现是，劳动是“社会关系结构的现实基础”。“现实基础”的概念和恩格斯最喜欢的“最后”（en dernière analyse）的概念一样模棱两可，就个人而言，我随时准备相信这个主要发现，但不想获得做马克思主义者的荣誉。同样，我能毫无困难地遵循萨特的榜样，也能“无保留地接受恩格斯在致马克思的信中阐述的论点”。“人们自己创造自己的历史，但他们是在既定的、制约着他们的环境中”（60页）。我乐意和萨特一起补充说，这段引文不是很清楚的解释，它可能有多种解释。另一个更庄严的赞同观点（31页）并没有使非马克思主义者感到震惊。“我们无保留地赞同马克思在《资本论》中用来定义他的‘唯物主义’的这种观点：‘物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活过程。’。”“制约”和“整个”这两个词语没有得到精确的定义，因此，在这种形式下呈现的物质生活的生产方式的首要地位，具有较多的真理性，较少的震惊力。

由于以《方法问题》[2]为题的这部分研究所做的全部努力都是为了用人类生存的每一个领域的*不可还原性*（这个词语多次出现）来反对庸俗的马克思主义者，因而萨特所赞同的那种马克思主义所包含的抽象而含混的命题给读者留下的印象就更少了。关于萨德和他的思想，萨特写道：“一种意识形态的体系是一个不可还原的体系”（76页），应该研究观念的所有发展过程，“发现其主观意义（也就是在表达它的人看来的意义）和意向性，以便随后理解其偏离，最后研究其客观的实现”。如果我们遵循这种方法，那么我们就将意识到，人们不太可能在一种唯一的阶级意识形态中给思想著作“定位”。他还毫不犹豫地（81页）“承认由此形成的社会政治团体的不可还原的独特性”，并且“在其复杂性中，通过其不完整的发展和偏离的客观化来定义”这些团体。同样，“存在主义只能肯定历史事件的特殊性；存在主义试图恢

[1] 引文均来自《辩证理性批判》。
[2] 《方法问题》是《辩证理性批判》第一卷的开头部分。——译者

复历史事件的功能及其各个方面”（81页）。最后，关于福楼拜，被体验到的意义不可还原为任何解释图式的论点以同样的力量得到肯定：“通过《包法利夫人》，我们应该和能够看到地租的运动，上升阶级的发展和无产阶级的缓慢成熟。一切都在那里，但是，最具体的意义绝对不可能还原为最抽象的意义。”

因此，一方面，萨特表明对马克思主义的无条件忠诚，不过，这是一种还原为贫乏内容的马克思主义。另一方面，他把事件、个体、社会政治团体的独立性、精神产物的不可还原性在历史中重新整合起来，个体的“作用不是一次性被定义的：是有关团体的结构在每一种形势下决定了他”（84页）。当然，按照萨特的说法，问题在于重返根源。如果马克思主义者没有读懂（35页），那么责任不在马克思，而是在马克思主义者。尤其在斯大林时代，马克思主义者迎合一种唯意志主义的唯心主义。他们不是全力以赴地去认识人类历史的复杂现实，而是按照规定行事：他们机械地运用一种解释框架，而不去认识事实。他们无视生产方式和实际经验之间的许多中介因素。马克思主义，当代不可超越的哲学，在本世纪中已经完全成为贫乏的哲学。萨特同意加罗迪（30页）的看法，“今天，马克思主义实际上成了一个坐标系，只有这个坐标系能对从政治经济学到物理学、从历史到伦理学中的任何一个领域的一种思想定位和定性”，但是，在作出了这个让步之后，他撇开马克思主义者，重新回到他自己的问题：使马克思主义恢复活力，更新马克思主义，他希望实现这一点，不是通过我们时代的一种独创性解释，而是在马克思主义那里找到不是唯物主义的、而是存在主义的一种哲学基础。

萨特的任务由此得到规定，旨在把人放回马克思主义的学说。“正如他不把克尔恺郭尔和黑格尔对立起来，他也不把个体的不合理的特殊性和普遍知识对立起来。他而是想在知识中和在概念的普遍性中重新引入不可超越的人类存在的特殊性”。这段话阐明了自从各种事件促使《存在与虚无》的作者从存在论走向存在者层次，从作为“无用

的激情”的人走向历史的人，即探索自身和真理的人以来，萨特的哲学事业的意义。在1940年之前，萨特看来属于克尔恺郭尔或尼采的继承人（当他在高等师范学校的时候，他阅读了尼采的许多著作），而不是属于黑格尔的继承人。胡塞尔帮助他意识到他自己和他的方法，海德格尔向他提供概念框架，正是依靠这个概念框架，他形成了一种世界观，他在1933年—1934年逗留柏林之前，已经形成了他自己的世界观。1945年之前的哲学著作和文学著作都没有提到诸意识——其中的每一个意识都是通过他人被客观化的，因而倾向于把他人的纯粹存在感知为一种侵犯——之间的一种可能和解。

从此以后，事情发生了变化："这不是真实的：每一个意识都希望他人死亡，希望他人不存在。起决定作用的是整个物质环境"（371页）。

*

在本世纪，马克思主义是根据两种主要方式来解释的。第二国际的马克思主义和第三国际的马克思主义源于四部主要著作：《共产党宣言》（它包含几乎所有历史上有效的思想），《政治经济学批判》和《资本论》（马克思在世时，仅出版了其中的第一卷，包括劳动价值论、工资和剥削的理论，关于资本主义的批判在这一卷中已完全成形），以及恩格斯撰写（除了一章）的、由马克思审阅和同意的《反杜林论》。

第二国际和第三国际的马克思主义者的官方哲学基本上依据最后一部著作。今天仍然通行于苏联的关于所谓的马克思主义哲学的解释，来自恩格斯设想的"辩证唯物主义"：物质的首要地位，认识和反映的理论，宇宙和社会发展的客观规律，其最普遍的规律具有一种辩证特征（量变到质变的规律，关于对立面的规律，否定之否定的规律）。这种唯物主义的哲学和萨特的存在主义是不相容的，萨特始终直截了当地拒绝接受它（例如，发表在《现代》杂志上的文章《唯物主义与革命》）。作为哲学家，他表明了完全不同于在政治行动中的一种不妥

协态度。对于各种事件，他表现出一种断断续续的严肃态度，但是，他毫不犹豫地谴责恩格斯及其追随者的唯物主义、唯科学主义和实证主义。至多，他仅仅作出了一次让步。他不完全否定无机界中辩证联系的存在。在我们目前的知识范围内，我们不能绝对地肯定或否定这些联系。但是，如果顺着这个思路，那么从不确定性——自然辩证法——而不是从自明的给定物出发，会导致某种荒谬：个人意识和历史之间的辩证法。

在马克思的晚年，他已经屈服于他那个时代的唯科学主义，在我看来，这是可能的。平庸的历史学家仍然忠于这些著作。没有人会把马克思和恩格斯完全对立起来，或假设马克思坚决反对恩格斯的哲学思想。关于自然和人类历史的客观主义解释既可以追溯到恩格斯，也可以追溯到马克思。但是，我们不准备讨论显然存在着争议的这个历史方面。

30 年以来，马克思青年时期的著作已经完整地呈现在我们面前，尤其是《黑格尔法哲学批判》，《1844 年经济学哲学手稿》，《德意志意识形态》（后一部著作被其作者当作“老鼠的啃咬批判”加以抛弃）已经问世和有大量的评论。苏联的马克思列宁主义者始终不愿意看到不同于马克思从左翼黑格尔主义到马克思主义所走过的历程的另一条道路。相反，马克思青年时期的著作给了革命者或同路人无可估量的贡献，因为他们对苏联官方称之为马克思主义哲学的贫乏感到气馁，同时也不希望自己背离无产阶级运动，在他们看来，只有这个运动能体现无产阶级和未来。

对于这一点，平庸的历史学家自然会提出某些保留意见。异化理论处在黑格尔化的马克思主义的中心，但在 1846 年之后的著作中并不占据同样的位置。异化（Entfremdung）这个词多次出现在《资本论》中。但不再涉及作为类的人（Gattungsmensch），并且在《德意志意识形态》之后，马克思和恩格斯嘲笑那些用这些含糊而自以为是的词语来代替历史—社会分析的德国人。

当然，青年时期的马克思的批判和人道主义倾向也见于成熟时期的著作。《资本论》是对资产阶级政治经济学的一种批判，马克思的目的也在于表明资本主义制度中人的异化条件。但是，他首先试图在科学上弄清资本主义的运转，预言其不可避免的演变。在《资本论》中有一种存在主义的分析，也许，它能挽救在今天与我们最有关的东西，但这显然误解了马克思自己的意向。

类似的一个命题对社会学和历史学来说都是有价值的。一旦人们假定哲学已经完成，并且假定接下来的重要事情是实现哲学。作为经济学家、社会学家和历史学家的马克思以一种科学的意志——在他那个时代的学者赋予科学一词的意义上——在努力工作。可以说，他还是哲学家，因为一种哲学的决定在指导和激发他的科学意志。也许，他会说，在思考社会和历史的时候，哲学家实现了他的使命。但是，他不会承认人们已经把在他看来完全的、在科学上得到证明的经济—历史解释归于哲学。

此外，由在恩格斯周围的那些人所制定的第二国际的马克思主义本质上是对资本主义或现代社会的一种社会学—历史学解释，采用众所周知的一些论点：生产力和生产关系之间的矛盾、贫困化、阶级斗争，等等。在 1917 之前，马克思主义的争论针对劳动价值论或贫困化的论点，这意味着资本主义的实际发展过程和马克思的预言之间的一种比较。

在 1921 年和 1933 年之间的德国，在 1945 年之后的法国，马克思青年时期的著作具有一种意想不到的重要性，当时，以社会主义者、进步主义者和共产主义者自居的知识分子经历了一条与马克思相反的道路。马克思从黑格尔的存在主义出发，到达一种社会经济学。而这些知识分子从这种社会经济学走向存在主义。因为他们不知道经济学，因为马克思主义的经济学已经过时了（和所有的科学著作的命运一样），因为历史沿着一条出乎意料的道路前进，因为客观的决定论使他们感到气馁，他们在马克思青年时期的思想中找到了“不可超越的”、

而马克思在30岁时相信已经超越了的马克思主义的秘密。

因此，应该如何判断某个人是马克思主义者或不是马克思主义？当人们想到马克思对社会科学的贡献时，人们可能会说，我们在某种程度上都是马克思主义者。如果为了配得上这个神圣的或被诅咒的称号，应该认真看待列宁或斯大林的哲学思想，那么，哪个称得上哲学家的人配得上这个称号？如果应该把《资本论》当作经济学的精华，应该接受劳动价值论和剥削的理论，那么在1966年能进入当选者行列的经济学家屈指可数。

*

萨特对马克思主义的态度表达在四个判断中：

(1) 关于唯物主义形而上学或客观辩证法，他的态度是明确的、不容置疑的和否定的。尽管他想与斯大林主义者合作，但他对他自己的哲学原则没有作出让步。

(2) 关于马克思的经济—历史社会学，萨特通常认为，这是明摆着的真理。例如，他写道："无论如何，所有这些形式说明显然都不旨在补充马克思在《资本论》中已经完成的综合性重建；它们也不想成为注释性的评论。事实上，这种重建由于其本身是明显的，不需要任何注释"（267页）。这种说法（对众多的注释者缺乏宽容）表明萨特在从马克思主义思想那里接受在个人方面不使他感兴趣、但对马克思本人来说是精华——例如"资本主义的综合性重建"——的东西时的轻率。

(3) 在行动方面，如果人们能把那些在共产党里积极活动的人叫做马克思主义者，那么自1945年以来，萨特就是一个亲马克思主义者。除了"革命民主联盟"的短暂时期，他是一个典型的"同路人"，他没有丧失他的思想自由，哪怕是一点点，不过，他自称是赞同者，有时，他自称为赞同者的方式更加令人气愤，因为他拒绝做活动分子。在对苏联批评的时候（例如，在匈牙利革命期间），他有意识地运用"两种衡量标准"的原则。根据制度或执政党的性质，酷刑或劳改营

具有不同的意义。人们可能希望这位自由的哲学家谴责在赫鲁晓夫先生之前的个人崇拜。非因循守旧者没有摆脱某种极左的因循守旧主义。

（4）我们由此讨论问题的最后一个方面，最棘手的方面。《辩证理性批判》处在历史唯物主义、阶级斗争或《资本论》的范围内。第二卷已经有预告了。第一卷的目的仅仅在于通过把生存重新引入马克思主义，把个体意识当作出发点来为它奠基。“如果人们拒绝在个体中和在个体创造其生活和使自己客观化的事业中看到最初的辩证运动，那么就必须要么抛弃辩证法，要么把辩证法当作历史的内在规律”（101页）。萨特的批判之于马克思主义，如同根据人们在学校里教给我们的说法，康德的批判之于牛顿物理学。萨特想证明将作为真理的逐渐实现的一种历史的可能性。

*

从此以后，萨特通常使用实践的概念来指称个体的行动，他用了几页的篇幅来论述生物性存在和需要。但是，术语的变化不应该引诱我们犯错误：在他今天称之为个体实践或构成辩证法的东西和*存在与虚无*的自为之间，没有本质的区别。和意识一样，个体实践是筹划，是对过去的保留和向将来的超越，它对自身来说是半透明的，是对形势和目的的整体把握。如果历史等同于一个人的历史，那么历史就是完全辩证的，也就是说，是完全可理解的；之所以说是可理解的，是因为历史是由人的行动构成的，其中的每一个行动，作为个体实践或半透明的意识，是可理解的。

萨特的辩证法不是始于对话，不是始于我和他人的相遇。恰恰相反，对每一个人的自由来说，与他人的相遇构成一种威胁：不是因为他人自发地奴役我和把我当作他的攻击的对象，而是因为已经成为实践的意识是劳动的意识，是人与自然、人与人之间以加工过的物质（工具）为中介的关系，所以异化的可能性内在于个体之间的关系。惟有个体之间的人性关系才包含相互性或平等（这两个词语出现在《辩证理性批

判》中）。在一种否定人性存在的哲学中，应该找到用以确定人们称之为非人性的东西的一种替代标准。这个标准（207页）就是相互性“……一个人的实践，在其实际结构中和为了其筹划的实现，承认另一个人的实践，也就是说，在本质上，一个人的实践把活动的二元性当作一个非本质特征，把这些实践的统一性当作一种本质特征”。然而，在人的实际历史中，这种相互性从不显现出来，其罪责在于匮乏，因为匮乏把他人变成敌人。对人来说，哪一个动物物种比勤劳的、有智慧的、竭尽一切手段剥夺同类的生活资料的一种物种更危险？这个动物物种就是人类，并且本身是使他人成为敌人的匮乏的受害者和奴隶。因此，在古典经济学家看来十分重要的、但马克思和恩格斯（他们更多地关心剩余价值或*被诅咒的部分*）看来不重要的匮乏，使我们想起霍布斯的观点，homo homini lupus（人对人来说是狼）。

因此，历史不是*必然的*，历史的起源和可理解的基础是一个偶然的、与人类在这个星球上的生活同外延的事实，是相对于需养活的人口来说的资源匮乏。这种匮乏迫使所有的社会在其一部分成员出生之前或出生之后可能地和实际地淘汰他们。模模糊糊被体验到的这种匮乏已经被意识内化，从而造成一种匮乏的环境，整个人类历史在其中展开的充满暴力的环境。

批判尝试的第一个阶段显然不仅不同于马克思主义者的思想，而且不同于马克思和恩格斯的思想。马克思和恩格斯都没有追溯到比古代社会和社会化的人更远的时期。劳动分工或暴力，尤其是劳动分工，在他们看来是阶级斗争的原因，他们明确地不把阶级斗争归因于人的本性（在霍布斯的意义上）和黑格尔的奴隶和主人的辩证法。他们更多地关注阶级斗争的历史机制，而不是关注阶级斗争的先验推断——如果我们能这样说的话。虽然萨特的匮乏概念确实不同于马克思的马克思主义（《资本论》中的整个理论某种程度上不关心相对匮乏在价格形成中的作用，今天，只有最大胆的苏联修正主义者才敢于根据市场上表现出来的匮乏提出价格形成机制），然而就它所处的层次而言，这个概念

在我看来并非与马克思主义的思想不相容。无论如何，它对萨特来说有一种双重的用处。它能使萨特超越《存在与虚无》和《密室》中的没有希望的世界。人对人的无人性有一个*历史上永恒*的原因，那就是匮乏，但是，这种匮乏*在存在论上是偶然的*。《辩证理性批判》的第二卷如果问世，那么应该使我们在匮乏之外看到富裕和诸意识之相互性的曙光。

匮乏在人与人之间的关系上留下了无人性，它启动了历史的辩证法，但是，如果个体实践不在其自由方面受到其他人的实践的直接威胁，那么匮乏就不会产生这样的结果。或者换一种方式说，我们每一个人都是计划，即根据被感知到的处境和希望达到的目的对环境的全面把握。众多的自由如何共存，而又不相互奴役？事实上，至少在匮乏的环境中，众多的自由不能做到这一点：人在自己的劳动中被客观化，这种客观化成为异化，因为其他人要剥夺他们和歪曲他们的意义。所有的团体最终都归结为萨特称之为实践—惰性的东西，社会组织成为个体像服从一种物质必然性那样服从的东西，这种必然性是可理解的，因为它的起源是在某种程度上作为*反实践或反辩证法*的自由实践。卢梭曾经写道，人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。萨特写道，人本质上是自由的，或者说，人就没有本质，因为当人是自由的时候，人造就自己，但在所有的地方，人都是人的工具，人在人群中都是孤独的；如果人不剥夺他人的自由，那么就不能现实他自己的自由。

*序列*的概念是由一个著名的例子阐明的：在圣日耳曼德普雷车站前等公共汽车的一列旅客表明了在实践—惰性的奴役中个体之间关系的特征。这些人似乎在一起，但他们相互却视而不见。他们一个挨着一个，在来到车站时的偶然顺序（在非紧急的情况下）决定了他们将登上公共汽车的顺序。每一个人都去做自己的事情，不知道其他人的事情。他们的唯一共同点是需要一种交通工具，匮乏（不是人人都有位置）使他们成为敌人。

当然，萨特逐一分析的集体并不都具有同样的、几乎漫画般的单

纯。无论如何，阶级本身最终说来只不过是一个序列型的集体。作为客观的存在，在静止状态中的无产阶级也只不过是多样性、分散、内部冲突、自由实践的奴役，不仅仅受雇主的奴役，而且也受构成这个集体的众多个体必然置身于其中的实践—惰性的奴役。会出现其他的情况吗？每一个无产者出生在他自己不能选择的条件中，他使自己成为无产者。他之所以使他的客观条件内在化，不是因为他失去了他自己的自由存在，而是因为他不可能以其他方式行使他的自由。只要他仍然处在现存的框架内，无产者就部分地拥有一种共有存在，但是，无产者是被工业部门之间或生产单位之间的社会分工区分开来的。

只有在共同的事业中，个体实践才能克服他们的孤立、他们的竞争、他们的互相奴役和在整个实践—惰性中的奴役。共同的事业，就是集体的筹划，在共同的愿望中联合在一起的人所追求的唯一目的。在公共汽车站前的旅客队伍象征着集体序列，攻占巴士底狱的人群象征着团体。突然，各种意义相互颠倒了：在集体中造成分散、孤独和奴役的多数人成为信赖的因素，行动的动力。攻占巴士底狱的人群只有一个灵魂，一个信仰，也可以说，一个意识。无产阶级归结为一种存在的方式，一种 exis（存在），诸意识在这种存在中异化；行动的团体，在批判尝试中的第一团体，攻占巴士底狱的人群，在一个更高的水平上把失去的自由还给个体实践。因此，个体在革命团体中的融合成为集体自由的象征。这样的一种分析可能使西方的古典哲学家目瞪口呆。

人们不可能每天都去攻占巴士底狱。如果我今天和我的战友一起参加行动，那么我不会失去我的自由。我明天可能叛变，或者我至少不能保证我不会叛变：我自己的自由不让我支配我自己的未来。我不能不怀疑做自己，这就是为什么团体的建立只能通过誓言，如果一个人不参与行动，他就授权其他人来惩罚自己。团体需要誓言和诉诸恐怖。由于受到外部敌人和内部解体的威胁，团体依靠全体成员的服从，依靠出于自愿的对共同事业的服从，作为意志和行动继续存在。

通过行动和在行动中，无产阶级—团体产生于阶级—集体。但是，一旦形成之后，团体就认识到社会存在的奴役。它也可能在自己与之作斗争的惰性中衰败。它也必须建立制度和成为一个准组织，也就是说，必须去掉那种完全可理解的实践的半透明，单独个体的半透明和融合的团体（攻占巴士底狱的人群）的半透明。

在这个时候，制度化的团体何以区别于充满实践—惰性领域的集体？它之所以区别于这些集体，是因为它在自身保存了使事业得以开始的统一愿望所具有的某种东西，是因为团体的成员没有忘记他们得以永远结合在一起的效忠誓言。

关于序列和团体、实践—惰性和革命实践的这种辩证法，显然是属于萨特的，而不是属于马克思。这种辩证法假定，个体的行动是实践的和辩证的唯一现实和一切事物的动力，反抗可以说是“人类的开端”（453 页）。

然而，尽管这种辩证法否认与马克思主义的历史发展观处在竞争之中，但这样的一种辩证法恰恰暗示着异化和革命的无止境交替，个体逐渐被禁锢在一种越来越类似于物质必然性的社会秩序中，然后通过反抗重新建立自己的人性，组织一场革命。之后，这场革命被制度化后，又将重新陷入惰性，并且会放弃统一的意愿，而只有通过这种意愿它才有别于实践—惰性。

团体的理论，真正地说，工人阶级—集体存在和革命团体—实践之间的对立，可能被认为是为布尔什维克的实践、为以党来替代作为历史主体的阶级提供了哲学依据。我不认为这种解释能使莫斯科和北京的理论家消除疑虑。

回顾历史，萨特承认斯大林主义的必然性：“历史经验不可否认地表明，从权力的抽象方面考虑，正在建设中的社会主义社会的第一个时期只能是官僚主义、恐怖和个人崇拜的不可分离的组合”（630 页）。一些人怀着愤怒阅读这句话，因为它在事后把必然性的印记打在还在流血的历史上，在我看来，这句话特别显得天真。我承认，我并不重视

这种追溯的论证：已经过去的东西不可能以另一种方式发生，因为任何一位天才的哲学家都能作这样的论证，前提当然是要人们不要求他在将来重复这种伟绩。至于莫斯科和北京的正统观念，它们不接受我们刚才概述的论证所来自的异端思想。“使无产阶级专政不在任何时候出现的理由（如整个工人阶级对权力的实际行使），在于这种思想本身作为主动的和自主的团体与被动的序列之间的折衷妥协是荒谬的”。

《辩证理性批判》带给马克思主义何种更新的可能性？分析理性和辩证理性之间、自然科学和人文科学之间、自然现象的不可理解性和历史的内在可理解性之间的根本性对立，标志着与列宁或恩格斯的马克思主义的决裂，而不是与马克思的马克思主义的决裂。个体实践是可理解性的最终条件，是实践和辩证的唯一现实，这个反复重申的论点把萨特本人无论如何也不能圆满完成的任务强加给倾向于对历史作整体理解的一种哲学。如何才能把所有的实际经验重新纳入马克思主义的学说中，同时既不使学说解体，也不使经验被忘却？如果真正的现实仅仅是由人、人的行动、人的痛苦或梦想构成的，如何才能对这些存在进行综合化，而其中的每一个特殊存在都是不可替代的？如何才能从多个角度——因为每一个角度都从自己的观点看历史——转到一种唯一的真理，这种真理将成为一种知识，并且这种真理不像战争和革命在实际上无情地消灭个体那样在思想上消灭个体？为什么关于实践—惰性和行动、序列和团体的这种形式的和静态的辩证法，可能在匮乏终结之前已经终结？再者，萨特本人有时也不太相信这种辩证法可能终结，在349页的一个脚注的下端，他自己提出问题：“异化的资本主义形式的消失必然等同于异化的所有形式的消失吗？”是的，事实上，为什么事情应该是这样？

在萨特看来，个体仅仅在孤独中或在革命团体中是自由的，“一种实践的自由发展只能是完全的或完全异化的”（420页）。他参照相互性和平等的一种形式概念来判断个体间的、多重的和复杂的关系。在等待匮乏终结的时候，萨特在革命行动中寻找得救的手段，但不对这种

革命行动的结果抱有很大的幻想，他决心在任何情况下都不屈服于资产阶级民主和渐进的改革，即使从革命中诞生的统治者比资产阶级民主的统治者更专制、更暴虐，对此人们还有什么可惊讶的呢？因为人类始于反抗，因而始于誓言和恐怖，所以历史只能是暴力的，阶级只能作为敌人存在，否则，阶级就消失在序列的被动性中。除了接受异化或进行斗争，萨特没有设想出第三条道路。

*

为什么要考察一位哲学家的思想是否与另一位哲学家的思想相矛盾？我的意图显然不是拒绝或同意萨特有权声称自己是马克思主义者（他不需要我的同意），我只是想表明，他在何种程度上仍然是他自己。《辩证理性批判》不能通过《存在与虚无》推断出来。相反，从《存在与虚无》到《辩证理性批判》，有一种演变（进步或倒退，对此，每个人都有自己的看法）。

只有一次（288 页），萨特明确地否定《存在与虚无》中的一个论点（“基本的异化并不是来自于，如《存在与虚无》使人误以为的那样，一次出生前的选择：异化来自把作为一种实践有机体的人与他的环境结合在一起的内在性的单一关系”）。作为意识与意识之间的斗争的异化必然源于社会，否则，人们将回到霍布斯，而不是回到马克思。但是，萨特无保留地和不经检查就接受了马克思关于实际历史的具体解释，因此，他的全部努力就都集中在仅仅与马克思思想中的黑格尔成分联系在一起的萨特的现象学—存在主义分析。这种微妙而辛辣的分析充满了怨恨和抽象的宽容，充满了时而令人赞美、时而令人气愤的语言技巧，有时，它使用过于简单化的反义词：因为人在社会中的生活必然是在序列和团体、异化和自由的间隙之间展开的；根据环境，个体间关系的人性化，这种向着实践相互性的运动需要暴力或顺应改革。

正如萨特所希望的，他是否能更新斯大林主义者在一种贫乏的教条主义中使之失去活力的马克思主义？我不相信他能做到。今天，马克思的启示或方法属于我们的共同财富，这种启示仍然是有丰富成果的。

在莫斯科和在所谓的社会主义国家，人们建立了一种学说体系，一种上升到国家真理水平的意识形态信条。马克思列宁主义者，不管是自愿地还是不自愿地认同这种国家真理，都以在他们自己看来恰如其分的方式，抛弃《辩证理性批判》中有点马克思主义化的萨特主义，或者也可以说，符合萨特方式的马克思主义。

在这部755页中著作中展开的批判尝试也许使哲学家感兴趣，但它不会对社会学家、经济学家和历史学家带来多大的帮助。在那里，他们有时发现用一种晦涩的语言来表达的熟悉观点，有时发现与一种神秘的辩证理性有关的绝对断言，萨特说，如果没有这种辩证理性，“不论在西方还是在东方，就不能关于我们和我们的同类说出或写出哪怕一个不是大错特错的句子或词语”。

不用说，我不能回避一种同样全面的谴责，而且，既然必须作出结论，我以这样的一种方式作出结论：按照西蒙·德·波伏瓦的说法，这是在我们的青年时代无休止的讨论中我使用的方式。两者择一……或者人们准备对苏联人称之为马克思列宁主义的东西作出一种精细的解释，允许年轻的哲学家加入共产党，同时又不放弃自己的理智。在这种情况下，《辩证理性批判》是《人道主义与恐怖》和《共产党人与和平》的延续。这其中更多地涉及政治问题而不是哲学问题。或者人们准备更新西方马克思主义的思想，但是，在这种情况下，应该以马克思为榜样，也就是说，分析20世纪的资本主义社会和社会主义社会，正如马克思分析19世纪的资本主义社会一样。通过从《资本论》追溯到《1844年经济学哲学手稿》，或者试图实现在克尔恺郭尔和马克思之间不可能的和解，人们都无法更新马克思主义。

总之，最好不应该宣布效忠于19世纪的《资本论》，而是应该撰写20世纪的《资本论》。

值萨特拒绝接受诺贝尔文学奖之际，本文的缩略版发表在1964年10月29日至11月4日的《费加罗文学报》上。在本文的前面，有一封致皮埃尔·布里松的信：

亲爱的朋友：

《恶心》、《密室》、《存在与虚无》和《词语》的作者显然是一位优秀的人。只有盲人和无知者需要诺贝尔奖来意识到自己的优秀。此外，虽然萨特在出版《恶心》之前还默默无闻，但他从来没有被低估。在高等师范学校中，我们是怀疑其天才的某些人。但是，我不喜欢（况且他自己也不喜欢）在几天的时间里因成为获奖者而背负的学术颂扬。这些颂扬是微不足道的，当它们涉及一位介入政治的作家并且不知道萨特致力于事业的原因时尤其如此。

在我看来，利用这个时机来提及我们青年时代的一些回忆是不合时宜的。我们的友谊的破裂能追溯到15年之前，即使我们从现在起相互握手并停止相互辱骂，我们仍然继续生活在异化的社会里。他利用他生活在其中的资产阶级民主社会大体上尊重的形式自由，对革命制度抱有同情，因为在他看来，革命制度准备实现实际的自由。我的观点截然不同。但是，在今天，同言归于好和重返遥远的过去的喜剧一样，政治规则同样是无耻的。

因此，我更希望让其他人来评价其复杂性和丰富性对报刊的即时性构成挑战的一部著作。最后，我不无遗憾地对你们的要求作出让步，但是，我所写的仅限于我在刚刚过去的夏天里重新阅读《辩证理性批判》时所做的思考。我不可能竭尽这个书名所暗示的主题：能容易地证明，不管萨特的感觉如何，他不可能是一个真正的马克思主义者，但是，有待于知道为什么他如此重视存在。用他的话来说，他不是马克思主义者，是以这样一种方式：一个人是他所不是的，或者不是他所是的。用日常的话来说，他真诚地相信自己是马克思主义者，而马克思主义者不认为他是马克思主义者，如果他是马克思主义者，那么马克思本人也会感到吃惊。

阿尔都塞[1]或对马克思的伪结构主义解读

在关于“辩证唯物主义的（重新）开始”的一篇文章的末尾，阿兰·巴迪乌[2]写道：“在我看来，一开始就十分清楚，如果至少人们希望能谈论沉默的现实（在理论中是沉默的）要求我们的、使我们成为历史上一定作用的‘承载者’的东西，那么目前不存在任何其他的手段。如果人们希望思考构成我们的历史形势的东西，那么不存在任何其他的手段，这个历史形势就是：与苏维埃制度所代表的这种倒退的过渡形式联系在一起的去斯大林化和‘和平共处’，即美帝国主义和作为另一种过渡形式的中国革命。只有依靠在阿尔图塞周围工作的马克思主义者的认识论的清晰性，我们才能思考在我们的理论形势中的这种政治形势，反之亦然。”在两页之后，有另一句关键的话：“还有待于思考在一种局部的、历史的和倒退的认识论和一种结构作用的整体理论之间的困难连接。阿尔都塞，套用马克思的说法，是康德与斯宾诺莎的结合。”对这两个段落的比较以漫画的形式勾勒出第二次世界大战以来在巴黎兴起的各种马克思主义学派的特征。德国人丧失了其哲学的繁荣：1933年，希特勒扼杀了马克思主义，之后，苏联现实的经验损害了马克思主义。法国人担负起这种具有世界抱负的政治哲学的意识形态的供应商角色，用阿兰·巴迪乌的话来说，“这种历史作用的承载者”。当前流行的所谓结构主义学派，不同于十几年以来占主导地位的现象学—存在主义学派，结构主义学派是在继现象学—存在主义学派

之后出现的，并从后者吸取其风格、抱负和无知。

这两个学派与其说对历史实在感兴趣，还不如说对哲学的先天条件感兴趣。根据其著作来判断，萨特和阿尔都塞都没有一点政治经济学的知识，都不研究计划经济或市场机制。他们都不采用在马克思（死后）的巴黎本土化之前忠于真正马克思主义思想的马克思主义者的方法，他们都不试图把《资本论》的批判分析用于我们的时代。他们考察的问题看来不是马克思的著作或思想和我们生活在其中的社会之间的关系，而是巴黎高等师范学校学生称之为康德的问题，恩格斯可能称之为小资产阶级的问题：马克思主义何以是可能的？或者：人们何以能成为马克思主义者？或者这样说也一样：人们何以能不成为马克思主义者？莫里斯·梅洛－庞蒂已经得出结论：既不能是马克思主义者，也不能不是马克思主义者。

虽然这两个学派的马克思主义同样都符合哲学教师资格获得者的用法（哲学教师资格获得者的著作对于那些没有受过正规训练的人来说是难以理解的），虽然萨特对唯科学主义的谴责和阿尔都塞对经验主义的谴责同样在于用哲学的问题来代替社会学、经济学或历史学的（或经验的）研究，但风格和内容的明显对立却显示出从一代人到另一代人的转折，作为世界形势跟风的巴黎形势的变化。

现象学—存在主义的马克思主义认为《资本论》次要于马克思青年时期的著作，尤其是《1844年经济学哲学手稿》。后者的晦涩、未完成和许多地方的矛盾深深地吸引着受亚力山大·科耶夫和费萨尔神父教导的读者。在《辩证理性批判》中，萨特宣布《资本论》的真理，他甚至隐隐约约地表示，任何对《资本论》的评论都会削弱其自明性或纯粹性。[3]（这表明萨特没有阅读过《资本论》：再说，为什么他要读《资

[1] 我开始写这篇文章的时间大致上是在1967年8月，于1968年8月完稿。

[2] 《批判》，1967年5月，464页及以下。阿尔都塞的认识论在哪一点上有助于在理论上理解当前的形势，在我看来完全没有交代。

[3] 《辩证理性批判》，276页。

本论》呢？）相反，在阿尔都塞看来，《资本论》完全配得上首要地位。在1848年革命失败后，伦敦的流亡者把他的全部精力用于撰写《资本论》。作为年轻人，他想批判宗教、艺术和政治。他最终仅仅完成《政治经济学批判》（德文版《资本论》的副标题）的第一卷。

主题和术语的反差就来自这种最初的对立，即青年时期的马克思的著作和《资本论》何者居首要地位的对立。现象学—逻辑学—存在主义的马克思主义沉湎于“实践”，“异化”，“人道主义”，“历史”和“历史性”。阿尔都塞的马克思主义不承认人道主义和历史主义。“实践”（暂时）消失了。惟有结构配得上认识对象的崇高地位：从此以后，变化（或历时性，或历史）成了问题。

事实上，对立并不是像看起来的那样根本。关于《资本论》或资本主义经济和苏联经济，阿尔都塞不比萨特有更多的认识。《读〈资本论〉》既没有向他自己也没有向其读者传授有关任何特殊而具体的经济知识：巴迪乌说，它只是“对庸俗的马克思主义的描述”。在《辩证理性批判》中，萨特试图建立作为*历史整体的理解*的马克思主义。而阿尔都塞想从《资本论》中得出在他看来隐藏在那里的理论（或理论实践），换句话说，他想建立（或证明）《资本论》的*科学性*。两个不同的计划即使不是由于其内在矛盾，也至少由于其理由的不充分而变得相像。以自为（或每一种实际经验）的半透明和整体化（即辩证）特性为出发点的一种哲学，何以能回顾性地理解一种未完成的历史整体性？不知道经济学的一种哲学，何以能通过概念的推理揭示马克思的追随者和反对者都不知道的《资本论》的科学性？

术语的变化——第三种对立——不仅仅在于现象学—存在主义世界和结构主义世界之间的差异。梅洛－庞蒂和萨特从来没有加入共产党。他们都是被事件卷入政治的。《存在与虚无》和《知觉现象学》并不表明任何政治或社会立场。此外，诸意识的斗争——每一个意识都使另一个意识客观化，并通过对另一个意识的注视剥夺其自由——难

以与马克思主义（不是巴黎的马克思主义）所预言的人与人之间的和解相一致。同样，在《辩证理性批判》中，萨特也没有解决存在论的悲观主义和存在者层次上的乐观主义之间的明显矛盾：只有在团体中，也就是在行动和暴力中，诸意识才能克服其相互的敌对。只有当敌人是其他同样在行动中相互和解的意识时，诸意识才不再相互成为敌人：《辩证理性批判》的马克思主义通向恶毒的人可能称之为法西斯主义和暴力的一种哲学。

阿尔都塞和他的追随者已经属于或还将属于共产党。他们想在不离开党的情况下（重新）思考马克思列宁主义。他们不像现象学—存在主义的同路人那样位于共产党的外面，他们不寻求使马克思列宁主义者承认他们的善意和他们的合作意向。作为马克思列宁主义者，他们从（或在以前是从？）他们的政治介入起家，试图通过反思来阐明他们的政治介入，不想遭到其信仰的捍卫者的指责。因此，他们倾向于保留神圣的口号，并给予它们一种新的意义。因此，这种思想在其科学（更确切地说，科学性）的抱负中具有充满着神学诡诈的复杂性质，它经常在表面上不同于对现实的思考，而事实上又受到一种古怪目标的指引，就像萨特的思想：使一个简单的教条能被复杂的头脑接受。或者更直截了当地说：如何改造马克思列宁主义，以便使哲学教师资格获得者能在这种学说中同时找到一种革命憧憬的实现和一种纯属精神上的满足？

阿尔都塞主义也许提供了这种满足，如果说不是这种实现。和马克思本人一样，他的著作也有许多含糊和晦涩的东西，他不走向苏维埃主义和毛泽东主义，而是对两者都不感兴趣。他提出新的完整主义（intégrisme）的一种尝试，但是，这种新的完整主义处在一种抽象的水平上，以致他在谴责修正主义的时候，不能在莫斯科和北京之间作出清楚的区分（尽管根据感情，而不是根据观念，他应该倾向于北京，而不是倾向于莫斯科）。

1. 多元论的（再）发现

我们把19世纪末以来以马克思主义自居的“话语”（discours）的“结构”（在内部形态的意义上）当作出发点。这种结构包含的五个主要因素，我们把它们叫做：（1）辩证唯物主义，（2）历史唯物主义，（3）资本主义的批判分析，（4）党和党的革命行动理论，（5）社会主义的预言。在马克思列宁主义中，只有这五个因素。在有些马克思主义者看来，例如，卢卡奇党的成员，社会民主党人，中间党派和大多数边缘党派看来，黑格尔的主题，尤其是异化的主题，是辩证唯物主义的替代物。

不论在历史中还是在观念的逻辑中，辩证唯物主义与资本主义的批判分析都不是分不开的。辩证唯物主义来自恩格斯的《反杜林论》，和马克思一样，恩格斯致力于研究哲学问题。辩证唯物主义同时包含一种形而上学（唯物主义），一种自然哲学（自然辩证法），一种认识论（思想—反映的理论，思想和现实的辩证规律）。不论《〈政治经济学批判〉导言》中阐述的历史唯物主义还是《资本论》的批判分析，都不需要辩证唯物主义。甚至生产力的首要地位或生产力和生产关系之间相适应和矛盾的理论在逻辑上也不需要唯物主义的形而上学或自然辩证法。

1917年之后，也就是布尔什维克在俄国夺取政权和列宁思想的神圣化之后，马克思列宁主义的文献成为一种完整的和教条的学说。列宁把马克思的一个观点推向极端，认为哲学倾向和政治倾向联系在一起。在他看来，不坚持唯物主义就是与资产阶级妥协的开始。因此，马克思列宁主义认为，在唯物主义和革命之间有着不可分割的联系，在法国解放后，萨特在《现代》杂志上的一篇文章中否认这种联系，他希望共产党转而相信一种自由哲学。

列宁主义的分析在严格的哲学方面是脆弱的，但仍然得到历史经验的某些证明。在哲学妥协和政治妥协之间，有着某种联系。在东欧，现象学—存在主义主题（实践，异化，物化）的成功伴随着一种修正主义的倾向。然而，这种联系很容易得到解释，其意义是平庸的：只有列宁主义或斯大林主义的教条主义能保持马克思主义的话语不变质。而马克思主义的话语从辩证规律（量变，质变，否定之否定）和自然辩证法出发，依靠历史唯物主义，以及生产力和生产关系的首要地位，通过分析资本主义制度及其演变阐明历史唯物主义的真理，推断出党的组织和革命行动，其预言性结论不是资本主义的必然崩溃，而是社会主义的实现，即史前史的终结或在战胜自然之后人与人之间的和解。

在 1914 年之前，社会民主党人的论述往往质疑对资本主义的批判分析。在那个时代，在马克思主义者看来，马克思主义是科学的，是*资本主义的真正科学*。马克思主义不同于空想社会主义，因为马克思主义者根据现实预测未来，而不是把现实和在梦想或憧憬中的未来对立起来。在马克思主义运动内部的第一次争论——已经被称为修正主义的争论——是关于资本主义制度的演变，关于革命的各种观点。在资本主义制度内部的社会党的行动能导致革命吗？根据一种受到马克思启示的方法，对马克思的预言和历史发展之间的比较，对包括苏维埃制度在内的 20 世纪历史的解释，导致了马克思主义教条的瓦解。但是，这种比较和这种解释是可能的马克思主义论述之一：把根据历史唯物主义精神对资本主义的批判分析当作马克思主义的中心理论。帕巴伊奥阿努和其他人的著作是其典范的这些话语被认为是反马克思主义的。它们与马克思列宁主义相对立，但是，就行动应该回应变动不居的历史形势而言，这些反马克思列宁主义的理论仍然忠于一种马克思主义的启示。

人们可能会说，这些马克思主义者没有坚持革命的方向。不过，可以肯定，莫斯科的马克思主义理论也没有做到这一点，至少在东欧国家看来。莫斯科的马克思主义理论假设，革命已经成为过去，已经完

成了，因此，“从此以后，即使没有政治革命，社会进步也是可能的”。[1]二十年以来，经济的增长虽然不平稳，但也没有重大的危机，何以能证明西欧的情况不是如此？

1914年之前，马克思主义者研究在资本主义范围内的*改革*和*革命*之间的关系。在两次世界大战之间，马克思主义者思忖，俄国革命是否能实现马克思的预言，尽管俄国革命不是发生在根据马克思的理论应该发生的国家。此外，人们更多地关注1930年的经济危机，法西斯主义，五年计划，战争的升级，而不是关注尚未健全的苏维埃制度和充满变数的资本主义制度之间的比较。目前，真正马克思主义的争论针对社会主义制度和资本主义制度下的工业化经济和社会的相同之处和不同之处。阿尔都塞的尝试就处在马克思主义的这个历史点上：在去斯大林化和新资本主义的相对成功之后，如何能重建这种完整主义（intégrisme）？

这种重建是哲学家或神学家的工作，而不是经济学家或社会学家的工作。虽然这种重建需要“经验的”调查（我对年轻一代的轻视不屑一顾），也就是认识在工业化社会中各种经济或政治制度的*本质*，然而（在阿尔都塞那里）它却是阅读或重新阅读马克思著作的结果。作为党员，阿尔都塞必须和在他之前的几代马克思主义者一样，断章取义，把他自己想说的东西归于马克思。神学家的方法就是在著作之间进行选择，甚至敢于断言马克思本人没有充分地理解他自己的真正思想，他所开创的*科学革命*的意义。作为哲学的阿尔都塞主义首先自称是《资本论》的一种解释，或者更确切地说，《资本论》的*理论实践*的一种解释。问题仅仅在于《资本论》所运用的科学方法，著作的概念结构。

在这一点上，在宣布《资本论》的真理、然后又无视这种真理的《辩证理性批判》和建立在《资本论》的解读基础上的阿尔都塞主义之

[1] 参见《哲学的贫困》，《全集》，七星书社，第一卷，136页。

间的差异，至少在它们与马克思列宁主义的关系方面趋于减小。我们重新采用五个因素。萨特否认自然辩证法，或者出于谨慎，不肯定自然辩证法。在阿尔都塞主义者的著作中，问题不在于自然辩证法。当然，辩证唯物主义明确地出现在阿尔都塞的马克思主义，即作为理论的理论（或理论，或哲学）中。

在某种程度上，阿尔都塞的著作都属于他自己叫做辩证唯物主义的东西，也就是属于关于所有实践，尤其科学实践的哲学（或理论）。但是，以这种方式来解释的辩证唯物主义与马克思列宁主义者根据恩格斯的著作《反杜林论》界定的辩证唯物主义没有多少共同之处。此外，阿尔都塞利用辩证唯物主义来为历史唯物主义提供基础；或者他仅仅阐述了辩证唯物主义中对正确地理解历史唯物主义所必需的诸因素。在这里，与萨特的方法的相似性是明显的：和父亲一样，儿子也想*在哲学上重新思考*历史唯物主义。作为同路人的萨特不掩盖他所解释的历史唯物主义和唯科学主义或恩格斯的唯物主义之间的不相容。作为神学家的阿尔都塞把辩证唯物主义叫做理论的理论，甚至不提出这种理论和马克思列宁主义者的辩证唯物主义之间相容的问题。

萨特主义者和阿尔都塞主义者都至少不言明地牢记社会主义的预言，尽管他们都没有向我们说出赞同社会主义的预言的理由。社会主义的预言包含对资本主义的否定和革命的愿望，但无任何论据能论证这种说法的正当性。用时髦的话来说，就是有一个空白。此时无声胜有声；隐遁即是出场。萨特宣布（在斯大林的逝世和赫鲁晓夫的报告之后），个人崇拜是社会主义最初的和不可避免的表达方式，[1]他援引从融合的团体到最高统治者的辩证法。他公开赞成去斯大林化，也就是赞成民主化，但是，他并没有解释——也不可能解释——为什么中央计划经济和生产资料集体所有制能避免重新陷入实践—惰性。

阿尔都塞对社会主义的预言和革命的沉默是更响亮的言说。当

[1] 《辩证理性批判》，630页。

然，他和他的追随者，马克思列宁主义者，谴责资本主义，期待社会主义和指望革命。但是，除了这些传统的教条，他对和平共处和中苏之间的争吵有何看法？他站在哪一边？[1]他没有在《读〈资本论〉》和《保卫马克思》中表明自己的看法是再正常不过了：神学家不需要明确指出他属于哪一个宗派。但是，沉默是有意义的，因为在新宗派的著作中，无任何论据能论证一种立场比另一种立场更站得住脚。

萨特用团体的概念提出了一种政党——行动的集体单位——的理论。为了防止实践—惰性，他诉诸反抗。通过对行动团体的分析，他改变了斗争的面貌，因为最终来说，诸意识只有通过暴力才能在没有团结起来的情况下走出孤独并进行交流。在革命中，而不是在革命后，人与人之间相互和解。

我们不能在《读〈资本论〉》和《保卫马克思》中找到关于阶级或政党的一种理论。政治实践的概念要求一种政党的理论，却没有阐明它。阿尔都塞主义的哲学并不排斥、而是完全忽视社会主义的预言，而这种预言在心理上隐隐约约地存在着。

它是在场的，因为人们谴责帝国主义和资本主义的不人道，它是不在场的，因为所有的科学和哲学著作都没有提到它。发生的一切像是一个出身高贵的知识分子不可能不成为社会主义者、革命者、反资本主义者，反帝国主义者，等等。

因此，惟有历史唯物主义或《资本论》的认识论地位才能吸引哲学教师资格获得者的注意，他们不接近马克思本人，而是接近马克思本人自1845年以来嘲笑的青年黑格尔派。

我们由此转而讨论马克思主义话语中的第二个和第三个因素：**历史唯物主义和资本主义的批判分析**，它们是马克思主义文献的精华。在这一点上，萨特和阿尔都塞在相遇后又分道扬镳。

尽管他自称是完整主义者，但1965年的马克思主义者不可避免地

---

[1] 参见在前面引用的巴迪乌的著作。

要对世纪之初的完整主义作出两点让步：第一，在《共产党宣言》和《资本论》中描绘的资本主义发展模式必须被修正，这同时意味着对革命理论的修正——这是连一个非经验主义者都必须承认的历史事实所要求做出的让步（不管他如何解释历史事件的概念）。第二——哲学教师资格考试、而不是世界历史迫使他做出的让步——应该把何种意义给予生产关系的首要地位？在经济基础和上层建筑之间应该建立何种关系？显然，这些问题不是新颖的，但历史唯物主义的（重新）建立与其说是开创，还不如说是重复。不管怎样，阿尔都塞始终担心——萨特也担心——重新陷入斯大林主义，重新陷入用经济实践对政治的、艺术的、哲学的等不论什么样的实践作出机械论的解释，可以说，准自动化的解释。总之，理论必须维护人类世界的特殊性（或用阿尔都塞的话来说，实践的特殊性），能使我们理解如实地被观察到的历史，例如，生产力的发展（以美国为首）和资本主义矛盾加剧之间的不相符，以及在工业不发达国家中被称为马克思列宁主义运动的兴起。如果颠倒马克思的一种说法，那么我们就能说，人们提出了他们不可能解决的问题。显然，任何一种马克思主义，不管是萨特的马克思主义还是阿尔都塞的马克思主义，即使不能解释这个事实，也至少应该察觉到这个事实。

萨特和阿尔都塞的学说，即现象学和结构主义的学说，始于同一种方法：承认特殊意义、或精神世界或实践的多样性。对这种多元论的承认有一种哲学的意义，也有一种政治的意义。它不接受“机械论的”和“极权主义的”马克思主义，因为这种马克思主义从生产力或生产关系的首要地位出发，试图用阶级（例如，瓦莱里是小资产阶级），用生产力状况，或者用人与人之间关系在资本主义中的物化来解释所有的作品，例如，瓦莱里的诗。当吕西安·戈尔德曼把列维-斯特劳斯的结构主义和新资本主义联系在一起的时候，并没有超越斯大林主义的水平。

人们可能会说，萨特和阿尔都塞共有的多元论也属于民族的智慧，

无论如何，属于没有被狂热冲昏头脑的所有历史学家或社会家学。自从哲学家思考人类历史、各种社会组织的差异及其发展以来，他们摇摆于特殊事实的独特性和整体的研究之间。在某种意义上，整体的概念——社会，历史——概括了人文科学的整个问题域。这个概念处在新康德主义的历史批判的中心位置，在列维－斯特劳斯的结构主义中也是重要的，尽管在韦伯构建的*资本主义的理想型*和列维－斯特劳斯构建的*亲族的基本结构*（结构是列维－斯特劳斯自己构建的，但他却认为结构包含在现实本身中）之间有一定距离。

在《辩证理性批判》中的第一部分，萨特（重新）发现了各种特殊世界的多样性，以反对庸俗的马克思主义者（韦伯学说的追随者也会把这种多样性归于萨特，而不需要萨特的证明），但是，萨特后来只是用中介的概念来重建各个历史整体的统一。不过，虽然有无与伦比的才华，但他只是徒劳地增加了在地租和《包法利夫人》之间的中介，而仍然使读者的头脑处在不确定之中：[1]他提出一种方法，或者更确切地说，他抛弃庸俗的马克思主义的方法，他在社会处境和个人命运之间引入精神分析的解释，他赞同对著作、人、作为哲学的哲学和作为诗的诗的内在理解。但是，为什么人们根据这些中介，把这些理解（德国人所说 verstehen 的意义上）重新联系在一起，就能重新发现生产力或生产关系的首要地位？为什么生产关系（生产资料所有制或生产技术）在存在和认识领域起着首要作用？同样，当他最终遇到马克思主义的经典难题（事件和变化的历史整体之间的关系）的时候，萨特嘲笑年迈的普列汉诺夫：因为他用一种既平庸、也无法令人满意的推理断言，军事独裁必然源于革命的纷乱，“拿破仑－波拿巴事件”（独裁者由特殊的和独一无二的个体来担当的这个事实）的结果很快被人遗忘。但是，萨特用什么来替代这个经典的论据？“我们要指出的是，这个拿

[1] “通过《包法利夫人》，我们应该看到并且能够看到地租运动，上升阶级的发展和无产阶级的缓慢成熟。一切都在那里。”（《辩证理性批判》，92 页）也许，事实上，一切都在那里，要有好的眼力才能看见。

破仑是必然的，因为大革命同时产生独裁的必然性和行使独裁的人的整个人格；正因为如此，历史进程为拿破仑·波拿巴将军个人准备了预先的权力和机会，以便能使他——也仅仅能使他一个人——加速这种清算；总之，是因为问题不在于一种抽象的普遍，一种没有明确加以界定以致许多波拿巴都是可能的处境，而是在于一种具体的整体化，在这种整体化中，由真实的活人组成的这种真实的资产阶级必须清算这场革命，这场革命在自在的和自为的波拿巴——也就是说，为这些资产者和在拿破仑自己看来——产生了它自己的清算者”[1]。这种广泛的整体化能在事后使人理解具体发生的事件和细节，已经发生的事实，但它显然不能证明事件为什么不能以另一种方式发生：这个资产阶级和这场革命都不能阻止奥地利的火炮击中、而不是没有击中在阿尔科勒桥上的年轻的拿破仑－波拿巴。总之，萨特从这种特殊世界的多样性出发，拒绝承认在历时性中的事件和形势的异质性，最终只能提出一些广泛的整体化。

序列和团体之间、实践—惰性和反抗之间的对立属于萨特，而不是属于马克思。只有通过异化的概念，这种对立才呈现出马克思主义的外表。每一个人都固定在贯穿他和他必须承受的整体中，没有人能在整体中相互承认。

和萨特一样，阿尔都塞也坚持实践（或机构，或层次，或领域[2]）的多样性。在某种意义上，他在多元论方面比萨特走得更远，因为他不认为经济机构在一切社会组织中是占主导地位的，[3]因为即使经济机构是占主导地位的，它也会把一种较大的自主性给予其他机构。各种机构特有的时间性的特殊性，是对列宁提出的资本主义国家发展不平衡

[1] 《辩证理性批判》，58—59页。

[2] 在阿尔都塞主义者的词典中，这些词语是可互换的。如果我进行症状的解读，那么我将那里看到一种“失误动作”，对于他们无差别地用这些不同的术语指称的那个东西，不可能形成一个概念。

[3] 尽管最终说来，经济机构本身是占主导地位的，尽管它在某个社会组织中不是占主导地位的。

规律的一种普遍化。因此，阿尔都塞重新采用在昨天被认为是反马克思主义者的那些人的论据，他的多元论没有摆脱某些信仰的捍卫者的批判。

但是，在进一步讨论之前，我们回到事件的问题，对阿尔都塞的解决办法和萨特的解决办法进行比较。萨特的解决办法在于不承认历史发展的大趋势和“已经发生的东西”的细节之间的区分，把偶然性和必然性整合在一起，把同样的必然性同时归于事件和“历史发展的大趋势”。阿尔都塞看来提出了另一种解决办法：他同时拒绝问题和解决办法。对于用恩格斯、普列汉诺夫或萨特的语言提出的问题，不存在科学的解决办法。因此，问题不再像本来那样存在。在这里，我们引用阿尔都塞的一段论述，使读者对他的思想和风格有一个最初的印象：“任何科学都是建立在某个范围里的，正是在这个范围里，这门科学的诸概念才能获得其内容（如果没有内容，概念就是空洞的概念，也就是说，概念就不是概念）。马克思的*历史理论*的范围就是：*结构*概念、*上层建筑*概念及其所有*规定性*概念的范围。如果一门科学从*不属于它自己的另一个范围*出发，从不能作为*任何科学知识*的对象的一个范围出发（正如在我们的例子中，从无数的处境出发，产生个人的意志，从无数的平行四边形出发，产生最终的合力），力图产生它自己的对象和及其相应概念的可能性，那么它就可能陷入认识论的空无中，或者由于这种空无所产生的晕眩而陷入哲学的充实。”[1]

是否应该说，在人和人的行动的层次上，没有科学，而只有叙事？或者说历史科学始于概念、结构、上层建筑和生产关系的确定，并且只有参照这些范畴所定义的形式，事实才能进入自在的或在历史学家看来的历史性？也许，两种说法表达了阿尔都塞的两种思想。在个体层次上的历史叙事不属于科学。或者至少可以这样说，这种叙事只能在科

[1] 《保卫马克思》，127 页。在这种情况下，哲学是在贬义上，在不合理的、过时的哲学计划的意义上被使用的。人们期盼的是意识形态，而不是哲学。

学确定之后，也就是通过范畴、社会组织的确定之后才能起作用？因为人们不可能通过1917年的俄国矛盾认识到列宁的特殊性，所以人们应该在两种解决办法之间作出选择：或者非科学的叙事，或者使事件，而不是使事件的细节变得可理解的一门科学。撰写一部俄国革命史（也许不是科学的？）的托洛茨基不禁提出问题（非科学的问题？）：如果没有列宁，布尔什维克党能在1917年11月夺取政权吗？

这个最初的分析表明了方法及方法的模棱两可。人们没有解决问题，人们用一种概念游戏取消了问题，诉诸在两种解释之间的选择：或者不接受非科学——在"科学"一词的某种意义上——的问题；一场革命的叙事显然不同于原子物理学或结构音位学；或者用一个问题来代替另一个问题，从一个领域转到另一个领域，以便解决问题——这种做法可能导致奇怪的结果。

我们举一个在历史事件中几乎唯一的例子，对此，阿尔都塞主义者作出过一种"历史的解释"。他们从列宁那里获得了在马克思主义文献中属于经典的、甚至在世界历史编撰学（姑且用这个词）中也属于经典的这种解释。"在可能的革命前特别有利于俄国的形势在于历史矛盾的积聚和激化，这种形势只有在比帝国主义世界至少落后一个世纪、同又领先于帝国主义世界的一个国家才是可能的，在任何其他国家中都是不可想象的。"[1]他还说："马克思主义的整个革命经验表明，虽然一般矛盾（但是，一般矛盾已经是特殊的矛盾：生产力和生产关系之间的矛盾主要表现为两个对抗阶级之间的矛盾）足以确定革命已进入'议事日程'的形势，但是它不能通过自己的直接作用力促成一种'革命形势'，更不用说，促成革命爆发的形势和革命的胜利。为了使一般矛盾成为确切意义上的'行动'和革命爆发的起因，需要有'环境'和'形势'的积累，不管其起因和方向是什么（从起因和方向看，其中的许多环境和形势是必然的，但与革命毫无关系，甚至与革命'完全对

[1] 《保卫马克思》，95页。

立’），当它们最终能把绝大多数人民群众组织在一起，对统治阶级无力维护的制度发动攻击时，就‘融合’为一个革命的统一体。”[1]把命题“绝大多数人民群众”（对1917年革命来说，既不是真实的，也不是可证实的）放在一边，我们刚才引用的一些说法用马克思主义的语言对1917年的俄国形势作出了一种含糊的、平庸的社会学解释。一个简单的图式，即1917年前的理论——在资本主义经济矛盾成熟时，革命将发生——被一个复杂的图式所代替，它把机构的多样性和根据这种多样性对历史形势的定义联系在一起；在确切意义上的历史事件，革命，从一种社会组织转变为另一种社会组织，不是主要矛盾的结果（如果是这样的话，革命必将在美国发生），而是所有的机构及其关系的结果。

沿着这条思路，阿尔都塞时常重新采用萨特的语言：“好像列宁认为，帝国主义不是这样和那样的现实矛盾及其结构和现实关系，好像这种有结构的现实不是其政治行动的唯一的对象。好像人们只需用一个词语就能奇迹般地表示一种不可替代的实践的现实，革命者的现实，他们的生活，他们的痛苦，他们的牺牲，他们的奋斗，总之，他们的具体历史，这是人们通常用于另一种实践的方式，它是建立在上述实践之上的，那就是历史学家的实践，也就是说，必然地思考必然的既成事实的科学家的实践。”[2]于是，人们想回到《辩证理性批判》：“这些人在王朝复辟时期生活、受苦和斗争，并最终推翻了王朝，但是，如果拿破仑没有发动政变，这些人中就没有一个人经历这样的生活，或者这些人中就没有一个人存在过：如果雨果的父亲不是一位帝国的将军，雨果会成为什么人？缪塞呢？我们知道的曾经把怀疑和信仰的冲突内在化的福楼拜呢？如果人们听了这些话之后，说这些变化不能改变上个世纪的生产力和生产关系的发展，那么这是自明之理。[3]但是，如果这种发

[1] 《保卫马克思》，98页。
[2] 同上，181页。
[3] 只要稍微想一想，就能意识到这种“自明之理”是一个假命题。生产力不是完全自主的，政治制度至少能影响发展的速度。

展应该是人类历史的唯一经过，那么我们将重新陷入我们应该避免的‘唯经济论’，马克思主义将成为一种非人道主义。”[1]

阿尔都塞通常顺应这种非人道主义，尽管在几年前的上述引文显露出对实际经验的理解的某种怀旧感情——随着学派的确立，出于其他原因而消失的怀旧感情。

总之，和阿尔都塞一样，萨特也不接受斯大林主义的马克思主义，而强调多元论——用一种话来说是*意义*的多元论，用另一种话来说是*实践*的多元论。借助于这种多元论，他们解释了已经推翻了第二国际的历史图式的事件，这一图式是列宁本人在1917年之前犹豫着想要放弃的历史图式。他们都准备提出能解释特殊形势的方式、并且都从自己的角度参与了革命的行动，其中的一个称之为*实践*，而另一个称之为*政治实践*（或新的生产关系的生产）。但是，萨特给出的历史主题是个体意识，他通过提出偶然性的必然性，混淆不可理解性和必然性，增加中介，致力于把偶然性重新整合在必然性中。而阿尔都塞则把生产或实践的概念当作基本概念，肯定实践的多样性，试图通过历史唯物主义的基本范畴来建立历史科学。

在阿尔都塞主义的理论中，辩证唯物主义的唯一目的是证明历史唯物主义的科学性。

2. 寻求统一性的多元论

马克斯·韦伯把多元论当作历史观察的一种直接材料，他把多元论建立在关于现实和价值世界的一种新康德主义理论之上。萨特则把多元论当作反对斯大林式的马克思主义的一件武器，同时，也当作在其丰富和精致程度方面不断更新的历史—社会学分析的*指导思想*；一旦承认

[1] 《辩证理性批判》，85页。

生产关系的（最根本的）因果性，人们就需要关注所有的中介，无数的中介。心理学和精神分析重新获得了合法性。

我们刚才看到的阿尔都塞的多元论也首先被用于驳斥斯大林主义的马克思主义，并使用马克思主义的语言来对作为"世纪大事件"的俄国革命进行解释成为可能。生产力和生产关系之间、经济矛盾和革命紧张之间的平行运动的最初理论，让位于一种相反的理论，这就是因机构不同而导致的发展不平衡、差异、"落后"和"先进"的理论。[1]

但是，这种多元论有一种截然不同的意义。在第一阶段，[2]通过某些文字游戏，多元论提出了一种更多地属于辩证唯物主义（或理论）、而不是属于历史唯物主义（或历史科学）的概念体系。在第二阶段，这种多元论能够重新提出真正的问题，"整体"的统一性的问题，并且作者认为多元论对这个问题提出了一种独到的解决办法。在最后的阶段，这种被构建出来的、概念化的、而不是以经验的观察方式被证实的多元论显示出一种同时驳斥了经验主义、历史主义和人道主义的理论（或哲学）。战后的一代巴黎高等师范学校学生奉若神明的几种主义死了。[3]

阿尔都塞的语言有一个完美的马克思主义的外表，因为他牢记两个关键的词语，两个基本的概念，**生产和实践**。无任何东西能阻止人们用一种马克思主义者习惯了的语言来表达一种截然不同的思想。例如，在《保卫马克思》的第51页，我们读到："完全能合理地说，作为理论实践本身的知识的生产就是**整个地发生在思想中**的一个过程，正如我们能稍加修改地说，经济生产的过程是整个地发生在经济中的。"物质的具体改造过程都发生在经济领域中吗？最不含糊的回答无论如何应该以经济概念的一个预先定义为前提。但是，如果说这句话表明一种意义，那就是它试图指出认识和经济这两个过程的根本差异，而同样

[1] 阿尔都塞主义者使用这些词语，尽管这些词语与他们对进化论的驳斥不相符。
[2] 不是按照年代的。这是关于概念体系的发展。
[3] 这些神明将在1968年5月之后重新出现吗？

词语的使用却掩盖了可能偏离理论和实践统一的教条的危险。

看来，实践的概念和生产的概念即使不是等同的，也至少是不可分离的。“我们把一般的实践理解为将既有的、一定的原材料改造成一定的产品的问题，这种改造是通过一定的人类劳动，使用一定的（‘生产’）工具完成的。”[1]科学，或者理论，或者艺术作品，成了“产品”。无任何东西能阻止人们推广劳动的概念，把诗人或学者的活动纳入劳动，无任何东西能阻止人们推广产品的概念，并把所有对某种原材料（即使这种说法是一种意识形态）的改造当作生产。马克思本人甚至拒绝认为商业和服务具有生产活动的性质（在苏联的国家财务概念中，也有这种拒绝的痕迹）。但是，不管人们如何设想这种推广——就个人而言，我认为这种推广既是有创造性的，也是毫无价值的——它改变了问题的表达方式，但没有解决任何问题。人们不考察理论与实践的关系，而是考察理论（科学）实践与经济或政治实践的关系。

生产必须以三个因素为前提：原材料，改造的劳动，产品。在所有的生产都是从一种物质的或观念的原材料出发，最终都到达一种产品、商品或知识的意义上，所有的生产都有一种相同的结构。在这两个环节之间，还有“狭义上的实践，这是在特殊的环境中，利用人、工具和使用工具的技术采取进行改造的劳动的环节”。[2]这种理论显然能毫无困难地应用于经济生产，也能应用于科学或艺术生产。也许，对学者或艺术家的作品来说，“生产”这个词语偏向于“创造”的意思。学者或艺术家都不是从无到有进行创造的，他们都改造一种原材料，对学者来说，是把一般的知识或科学知识的先前状态改造成一种新的知识，对艺术家来说，是把自己的或社会的实际经验改造成一种新的认识或一件新颖的作品。但是，结构的相似有利于掩饰，这是神学家的本质。

[1] 《保卫马克思》，187页。
[2] 同上，167页。

在承认生产或实践的多样性之后，人们通常期待有一项研究能严格地或彻底地把这些活动区分开来。[1]阿尔都塞仅限于列举这些科学（理论）、经济、政治、艺术和意识形态生产中的某些活动。他首先关注经济实践、政治实践和科学实践之间的关系，然后关注意识形态实践和科学实践之间的关系。在他看来，在第一种情况下，关键在于找到为了调和经典马克思主义和历史进程所必需的“实践的实践”的多元论；在第二种情况下，关键在于找到意识形态和科学之间的马克思主义的传统区分，这一次，这种区分内在于马克思主义本身。

为了重新确立马克思主义的科学地位，阿尔都塞引入了三类普遍性的区分。例如，从第一类普遍性——即包含在一般经验中的普遍概念——的第一种普遍性中，他给出了“生产”、“劳动”、“交换”的概念。在研究第一类普遍性的时候，科学产生了第三类普遍性，特殊的概念，一种真正知识固有的具体普遍性。第一类普遍性和第三类普遍性的区分有一个双重的功能[2]：消除经验主义或感觉主义的意识形态错觉；科学不研究本质上具有（“感觉”或“个体”[3]的）纯粹直接性和特殊性的一种现存事物。“即使一般事物有实际的形式，科学也始终研究一般事物”。第二，具体事物远不是在起点处就被给予的，它只在终点时才能达到。科学建构它自己的科学事实，即使是通过对以前的“理论实践”所建构起来的意识形态“事实”进行批判而获得的。[4]

从第一类普遍性到第三类普遍性的转变，像所有的生产一样，是依靠由一系列概念构成的生产工具实现的。而概念的或多或少矛盾的统一构成了在某个（历史）时期的科学“理论”，能定义一切科学“问

[1] 朱利安·弗罗因德认为，有六种基本的活动：经济，法律，政治，科学，艺术，宗教。

[2] 《保卫马克思》，187页。

[3] 在大多数法国的中学中，这种反驳属于哲学阶级的拉丁文《圣经》。

[4] 这种表达方式是含糊的，因为理论对立于意识形态。应该假设，一种理论实践在回顾时才表现为意识形态。

题”必然在其中被提出的场域的理论。总之，“通过第二类普遍性对第一类普遍性的作用，理论实践产生了第三类普遍性”。[1]这些命题呈现出一种十分普遍的性质（第一类普遍性），因而至多是一个认识论研究的纲领。在那里，人们听到巴什拉尔的回声（科学不是源于无知，而是源于错误，不是源于原始事实，而是源于被错误地概念化的事实），以及福柯的回声。在这部著作问世的年代里，福柯还没有粗暴地对待马克思：科学或第二类普遍性的场域使人想起福柯的知识型（épistémé），布迪厄在**知识场域**的概念中找到了这种认识体系的社会学等同物。科学仅仅提出某些问题，某些不是科学能解决的那些问题，而是科学以为能解决的那些问题，无意识的科学概念体系能使科学认识到或意识到的那些问题。

三类普遍性的理论属于辩证唯物主义的理论，因为它适用于所有的技术或科学生产。但是，阿尔都塞仅仅把它用于一种唯一的理论，历史唯物主义，或者经济科学，或者历史科学。马克思的重大理论发现是：根据历史唯物主义的科学的、而不是意识形态的概念，如生产关系和剩余价值来定义新的科学领域。阿尔都塞一挥魔棒，解决了马克思主义者无能为力的两个问题：在马克思也没有充分意识到的情况下，提出了旨在理解**整体性**——或者用阿尔都塞的话来说，能具体地认识作为社会组织的“一切有结构的东西”——的科学实践。**整体的认识，科学和意识形态的区分**，这个双重的问题同马克思本人的著作一样古老。让我们来考察阿尔都塞的第二类普遍性对第一类普遍性（即对马克思主义的“意识形态的”其他解释）的作用。

对这些问题中的一个问题的解决办法通常与对另一个问题的解决办法联系在一起。在各种马克思主义学派所“产生”的解决办法中，人们能区分出两种理想型的解决办法。为了简便起见，我们把第一种解决办法叫做实证主义—唯科学主义的解决办法，即列宁和斯大林的解决

---

[1] 《保卫马克思》，188 页。

办法，把另一个解决办法叫做黑格尔的解决办法（在被现象学和存在主义借用后，它有许多变种）。

第一种解决办法，在今天的马克思列宁主义者和苏联的唯一正统的解决办法，提出在历史规律和自然科学之间的认识论等同。历史发展的规律具有辩证的性质，因为最普遍的规律（不断发展、突变、量变到质变的转化、否定之否定的规律）出现在历史中。同样的规律也出现在无生命的自然科学或生命科学中。马克思主义把自己的科学性归于历史规律的发现。“历时”规律的这种解释开辟了关于经济基础和上层建筑之间、资本主义的运转和制度演变之间的“共时”关系的争论。半个世纪以来，莫斯科的神学家长时间地讨论这种关系，正如他们讨论辩证唯物主义的作用和定义（是科学还是哲学？是科学结果的综合还是知识的分析？）。

尽管有些犹豫，但只要历时规律属于实证科学，基本的观点就能确立：马克思主义的*真正*意识对立于资产阶级的*虚假*意识，正如科学的真理对立于意识形态的错觉（或变形）。

年轻的卢卡奇，《历史与阶级意识》的作者，处在另一个极端。他不完全否认——他以前是，现在仍然是活动分子——历史的历时规律等同于自然科学的规律，不过，他不把马克思主义的真理建立在过去的知识上，而是把它建立在未来的预测上；只有无产阶级的未来是有希望的；资产阶级属于不能超越本身、使自身和被压迫阶级非人性化的社会。此外，卢卡奇指出，经济的首要地位不是一切社会的特征，而是资本主义社会的特征。他以一种巧妙的形式把马克思的历史理解（或解释）和其他的理解（或解释）对立起来，把整体的理解和局部的理解对立起来。在《辩证理性批判》中，萨特的方法也是如此。在一种派生自黑格尔的意义上，卢卡奇和萨特可能都是所谓的历史主义者：历史（现实）是绝对真理的实现（因为我们不想离开唯物主义，所以是否应该说，人的创造（或生产）要通过人性化的动物？）。严格地说，这种马克思主义导致的是对未来的赌博，而不是对胜利的预测，它在暗地里

需要一种哲学，以便能定义人或绝对真理的实现。

所有把马克思主义当作一种历史哲学的作者，不论是马克思主义者还是反马克思主义者，不论是伊波利特还是费萨尔，都不厌其烦地引用《1844年经济学哲学手稿》。他们相信，能在那里发现马克思主义哲学的秘密：

> 共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为人对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、向社会的（即人的）人的复归，这种复归是完全的、自觉的而且保存了以往发展的全部财富的。这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。[1]

在存在主义风行一时的年代，耶稣会神父和巴黎的泛马克思主义者都根据这种哲学空想解释马克思成熟时期的著作。在我看来，他们的错误和正确都在于此：马克思主义思想的概念结构始终是由异化概念，由人向自己的人性复归这个一贯的和含糊的观点来表示的。但是，如果马克思没有以科学的严谨性证明共产主义的出现的抱负和希望，那么他就不必花费30年的时间来撰写《资本论》（还没有完成《资本论》）。如果50年代的巴黎方式能满足他的证明真理的要求，那么只需几页的篇幅和几个星期的时间就足以对资本主义的人类状况进行存在的分析。

阿尔都塞的解决办法对立于上述两种解决办法，尤其是在共时性凌

---

[1] 《马克思著作》，七星书社，第二卷，79页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第42卷，120页。——译者）。

驾于历时性之上这个方面，或者更确切地说，历史理论凌驾于历史之上，生产方式的理论凌驾于生产方式演变的理论，生产方式演变的理论凌驾于历史发展的知识之上。[1]同时，马克思主义的科学版本（建立在所谓的历史发展规律之上的"历史发展的整体哲学"）的消失不是由于对马克思主义的科学性的否定，而是由于运用另一种科学模式或科学性的另一个定义。理论和共时性的首要地位，科学性的（重新）定义，是与高等师范学校的哲学的当前环境相符的。还有待于知道生活在另一个完全不同的环境中的人会对这种复兴的事业作出怎样的反应，及其"在科学上"的价值是什么。

以关于永恒的斯宾诺莎主义的认识为模式的一门历史科学是由什么东西构成的？这样的一门科学包含两个主题，[2]相当于马克思主义的两个经典主题：所有社会的"结构"的一般理论，资本主义生产方式的结构的理论。

阿尔都塞主义者，既不是历史学家，也不是经济学家或社会学家，除了马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中列举的生产方式：西方的奴隶制、农奴制、资本主义，以及在世界其他地方的亚细亚生产方式，他们不知道其他的生产方式。这种类型学[3]可能源于和基于剩余价值的概念。不同的生产方式首先是根据剩余价值的获取和分配方式区分开来的。可以说，资本主义是人剥削人的完美而隐蔽的形式：剩余价

---

[1] 甚至列维-斯特劳斯也有某种哲学错误的嫌疑：从"意识形态"依赖的痕迹到一种连续的、线性的时间的描述，以及对共时性的时间性的而非永恒的解释。"共时性，就是*在斯宾诺莎意义上的*永恒，或者通过对其复杂性的认识，到达对一个复杂对象的充分认识"（《读〈资本论〉》第二卷，57页）。在稍后的地方，阿尔都塞说："一旦把共时性放回其原处，历时性的'具体'意义就消失了，仅仅留下其可能的认识论用法，前提是我们对它进行理论的转换，在其真正的意义中思考它，不把它当作具体事物的范畴，而是把它当作认识的范畴。因此，历时性只不过是*过程*或马克思称之为*形式发展*的东西的假名。然而，正是在那里，我们进入*认识*，进入认识的过程，而不是进入实际具体事物的发展。"（同上，58页）

[2] 它可能包含其他许多的主题。它是一种研究或一个纲领。在阿尔都塞及其追随者的著作中，它不包含更有价值的东西。

[3] 根据我们在后面讨论的《〈政治经济学批判〉导言》的认识论观点，这种类型学不是、也不可能是一种*历史分期*。奴隶制或农奴制也见于截然不同的生产方式中。参见本书第138—139页。

值不需要主人和奴隶、领主和农奴的划分，但需要劳动者的法定自由，契约的自由。按照市场的规律，生产资料的所有者占有剩余价值。阿尔都塞主义者一旦从一部众所周知的著作中借用来生产方式的这种类型学，哲学的机械装置就能启动了。

已经被明确肯定和证实的事实是：存在着多种生产，其中的每一种生产都有自己的特殊性（尽管所有的生产都按照一种方法或一种确定的实践把原材料转变为产品）。因此，我们以哲学教师资格获得者的方式提出了一个重要的问题：各种生产关系（或机构，或层次）在不同的社会组织中是相同的吗？我们暂且把某个特定社会组织中的各种生产或机构（经济，政治，意识形态）之间的关系样式叫做结构，在这里，我们着手讨论社会组织，甚至历史本身的一种*结构理论*。每一个社会组织（或制度，或生产方式）*在结构上*将用各种机构在其中占据的各自位置来定义。

这种分析能使我们（重新）发现一种古老的区分或提出一个古老的问题。如果一个社会组织和另一个社会组织有不同的结构（在前面一段中被规定的意义上），那么经济实践在何种意义上能被认为是决定性的，即使在最根本的层面上？只需求助于一种语言上的区分就足够了：经济实践*在最根本的层面上*始终是*决定性的*，尽管在某些社会组织中，政治实践可能是*决定性的*。

同样平庸的思想也见于年轻的卢卡奇的著作中，马克思列宁主义者并非没有看到某些事实：在所谓的中世纪社会组织中，经济不像在资本主义中占据同样的位置。一切的发生像是政治实践在中世纪是"占主导地位的"，因为所有者或领主依靠政治权力，依靠军事力量或精神影响获取剩余价值。相反，在资本主义的社会组织中，一切的发生像是生产资料的所有者不依靠政治或军事手段，而仅仅依靠经济机制的运作就能获取剩余价值。因此，在这里，我们的哲学教师资格获得者兼神学家对一个十分抽象的问题很感兴趣：在其所有层次（或机构，或实践）具有特殊性的一个"有结构的整体"中，一种实践在何种意义上能

被认为是“占主导地位的”？

这样的一个问题在科学上是有意义的吗？在我们现有的知识中，它有一个答案吗？以现在这种方式被提出的这个问题有答案吗？无论如何，首先应该开出一份各种“机构”的齐全清单，制定其中的每一个机构的“概念”，了解在何种意义上一种所谓的特殊机构从概念上说在不同的社会组织中是相同的。然后应该确定“占主导地位的实践”或“在最根本的层面上决定性的实践”的概念的理论地位（用该学派的语言来说）。如果不是这样，那么我们就犯了我们指责别人所犯的错误，把一般概念（第一类普遍性）当作科学概念，提出假问题或其解决办法归结为由于普遍性而无效的命题的问题：各种实践在每一个社会组织中以独有的方式相互关联。

用一种伪结构主义或甚至用一种组合——巴利巴尔先生从事的学校练习——来表达这种类型学并非是不可能的。一切“生产”都包含劳动者，劳动手段（再可细分为劳动对象和劳动工具），以及非劳动者（根据关系，或所有制，或实际占有）。配备了这五个术语，业余的结构主义者就能想象一种“组合”，不仅仅能设想被观察到的各种生产方式，而且也能设想各种可能的、但非实在的生产方式。

一切生产都包含劳动者（因素1），他能改变对象（因素2），并能使用工具（因素3）；生产过程包含生产工具或外界物质（因素4）的实际占有，以及对对象、工具或劳动产品的法定占有（因素5）。这五个因素仅描述了一个特征，*实际占有和所有权关系*的区分。这种区分既是有用的，也是含糊的。劳动者对劳动资料的*实际*占有不等同于对这些劳动资料的所有权。工人使用*在法律上*属于股东、实际上由经理（所有者或非所有者）支配的机器。无任何理由能反驳这种合理的和平庸的区分。困难来自年轻人特有的抱负，试图在概念上规定一切生产方式的不变因素，或在神学上把内在于经济基础的所有权关系和所有权的法律形式，“没有进入组合，作为‘上层建筑’的一部分、而不是作为我们在这里讨论的‘基础’的一部分”的形式区分开来。这种

“科学”分析的“意识形态的”目的是十分明显的：解释生产关系和所有权关系之间的不一致。我们还要补充一点，为了维持在经济基础中的所有权关系，马克思主义者必须把内在于生产过程的所有权和法律意义上的所有权区分开来。然而，在非法律意义上的所有权，如果不是实际占有，应该是指什么？[1]

马克思已经观察到了五个因素——生产资料，劳动组织，个体劳动或集体劳动，在历史中的始终存在的剩余价值（或剩余劳动），生产和分配剩余价值的各种方式——，如果不是为了理解任何一种生产方式的某些特征，玩弄这五个因素是为了什么？在亚细亚生产方式中，剩余价值是被国家获取的，在资本主义生产方式中，剩余价值是被资本家获取的。徭役制度在时间上把劳动和剩余劳动分离开来，而资本主义掩盖了这种分离，尽管在劳动时间长度上的斗争揭示了现象的存在。

为了走得更远，还需要进行*历史的*研究：这些不同因素的形态是什么？在某种生产方式中其各种可能的组合是什么？在这些组合中，生产方式不同因素之间及其与其他机构之间的“复杂关系”是什么？例如，如果不是通过“经验”研究，如何能根据生产资料和劳动组织来认识资本主义剩余价值的分配？阿尔都塞主义者从封建生产方式和资本主义生产方式之间的区分出发，为了能维持下去，封建生产方式需要政治机构的帮助，而在资本主义中，生产关系本身就能维持下去或延续下去。显然，结论又重新回到出发点，因为人们没有研究在经验“现实”中的生产方式。再者，推理仅仅再现了、而不是证明了诸“生产方式”的最初区分。每一种生产方式越是一个复杂的整体，根据单个因素对“结构”的规定就越是可批评的。

“在经验上”构成现代工业社会的特征的东西，就是生产资料的大规模发展，劳动组织的相似性（或生产资料的实际占有），尽管企业的

---

[1] 《读〈资本论〉》第二卷，204—210页。

法律地位是不同的。不平衡规律起了很大的作用，以致生产力的发展和生产关系的变动没有显示出预料的“相适应”。生产过程和剥削过程显示出相互的独立性。对此只能列出在哲学蠢话录中占有荣誉席位的贝特尔海姆先生的定律：“生产关系和生产力性质之间必然相适应或不相适应[1]的定律。”[2]这样的一个定律能同时承认两个项——A和非A——第三个项是不可想象的，显然能逃避反驳。要么生产力与生产关系相适应，要么生产力与生产关系不相适应。自明之理也不能表达得更好。

3. 有机的整体

阿尔都塞主义者通常不参考《〈政治经济学批判〉序言》，这个序言包含最著名的、与历史进程和他们自己的哲学最不相符合的论点。

例如：“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。”[3]我们在其他地方也发现相似的陈述，社会民主党人当作基本原则的陈述，因为它们包含了历史发展的某种理论，这种理论进而能指导无产阶级的实践。

另一方面，《序言》所包含的陈述至少表明了关于社会组织的决定论的和整体的解释。我们想起最著名的论断：“人们在自己生活的社会关系中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他

[1] 应该说，既没有相适应的必然性，也没有不相适应的必然性。
[2] 《资本论》，第二卷，319页。
[3] 《马克思著作》，七星书社，第一卷，273页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉序言》，83页。——译者）。

们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。”[1]在这段话里，有几个词语使阿尔都塞主义者感到困惑：“相适应”（correspondent），“现实基础”，“相适应”（répondent），“制约”；第一个词语使他们感到困惑，是因为经验表明不存在“相适应（correspondance）”；第二个词语“现实基础”使他们感到困惑，是因为它意味着政治的和法律的上层建筑具有较少的现实性；第三个词语“相适应（répondent）”使他们感到困惑，是因为它肯定了“现实基础”和“一定的社会意识形式”之间的相适应，但没有明确指出其性质。

在马克思去世后，由卡尔·考茨基在1903年发表的《〈政治经济学批判〉导言》应该先于《政治经济学批判大纲》（同样是没有完成的手稿，于1939年问世），反而与阿尔都塞主义的计划是一致的。从此，《〈政治经济学批判〉导言》被这个宗派捧为经典，正如《1844年经济学哲学手稿》被之前的一个宗派捧为经典。

《〈政治经济学批判〉导言》把社会组织当作一种有结构的整体，由各种因素组成的有机统一体。“我们得到的结论并不是说，生产，分配，交换，消费是同一的东西，而是说，它们构成一个总体的各个环节，一个统一体内部的差别。”[2]各种因素之间的联系并不意味着同一性。“对于一个黑格尔主义者来说，把生产和消费同一起来，是最简单不过的事。”[3]各种因素的区分并不妨碍生产的某种首要地位。“分配的结构完全决定于生产的结构。分配本身是生产的产物，不仅就对

---

[1] 《马克思著作》，七星书社，第一卷，272—273页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉序言》，82页。——译者）。

[2] 同上，253页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉导言》，102页。——译者）。

[3] 同上，247页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉导言》，96页。——译者）。

象说是如此，而且就形式说也是如此。就对象说，能分配的只是生产的成果，就形式说，参与生产的一定方式决定分配的特殊形式，决定参与分配的形式。”[1]马克思还说：“生产既支配着生产的对立规定上的自身，也支配着其他要素。过程总是从生产重新开始。”[2]尽管如此，*在其特殊形式中*，生产又是由其他因素决定的：“……消费的需要决定着生产。不同要素之间存在着相互作用。每一个有机整体都是这样。”[3]

在对“有结构的整体”作了这样的规定后，马克思分析在经济科学中、因而在历史科学中抽象事物和具体事物之间的关系。事实上，他提出三个问题：（1）是应该从抽象还是从具体，从能被直接观察的社会还是从范畴出发？回答是：*从范畴出发*。（2）生产方式的历史顺序和范畴的观念顺序之间的关系是什么？回答是：*不存在相适应*。（3）历史现实和我们在科学中对历史的意识之间的关系是什么？我们将看到，对这个问题的回答不能一概而论。

作为经济学家和社会学家，而不是作为历史学家的马克思试图理解各种生产方式及其运作。为此，他不是把明显的具体或“有生命的整体，人口，民族，国家”当作出发点，而是把“抽象，即经济范畴”当作出发点。如果人们从能再现或多或少确定和抽象的特殊因素的范畴（劳动，劳动分工，需要，交换价值）出发，那么“具体在思维中表现为综合的过程，表现为结果，而不是表现为起点，虽然它是现实中的起点，因而也是直观和表象的起点。”[4]没有人会怀疑，《资本论》从劳动和价值，最抽象和最一般的概念出发，到达价格、利润率下降趋势和

---

[1] 《马克思著作》，七星书社，第一卷，249页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉导言》，98页。——译者）。

[2] 同上，253页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉导言》，102页。——译者）。

[3] 同上，254页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉导言》，102页。——译者）。

[4] 同上，255页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉导言》，103页。——译者）。

地租。按照《1857—1858年政治经济学批判》的计划，马克思试图用构成资产阶级社会内在结构的一些范畴来重建整个理论，包括国家、国际贸易和危机。科学的范畴（劳动，价值，交换，分配）对立于前科学的普遍性，如人口、国家或民族——它们属于一般经验的材料，具有认识的描述阶段的特征。

当然，被思维的整体，被思维的具体，实际上是思维、思考活动的产物。思维思考思维的对象。和马克思在那个时代所素朴地解释的黑格尔相反，具体不是"能自我产生的概念的产物"。科学设想的整体是其他占有世界的方式——如艺术、宗教和政治——中的一种方式。我们重新发现了实践的特殊多样性。在科学之前和之后，实在主体存在于精神之外的自主中。

然后，分析转到范畴的顺序和生产方式的顺序之间的关系。马克思认为，不同的范畴不是按照同样的时间性发展形成的。就协作，劳动分工等等而言，秘鲁有一种发达的经济，但没有货币。在历史上，最抽象的范畴不是先于最具体的范畴发展形成的。因此，"比较简单的范畴，虽然在历史上可以在比较具体的范畴之前存在，但是，它的充分深入而广泛的发展恰恰只能属于一个复杂的社会形式，而比较具体的范畴在一个比较不发达的社会形式中有过比较充分的发展。"[1]

范畴的发展和现实的发展之间的这种非对应关系涉及到黑格尔和蒲鲁东。它导致马克思主义的其他两个主题：首先，必须参照有结构的整体才能理解每一个范畴或有关社会的每一个方面的意义，然后，确定在每一个组织中占主导地位的一个因素。"在土地所有制居于支配地位的一切社会形式中，自然联系还占优势。在资本居于支配地位的社会形式中，社会，历史所创造的因素占优势。……资本是资产阶级社

[1] 《马克思著作》，七星书社，第一卷，257—258页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉导言》，106页。——译者）。

会的支配一切的经济权力。它必须成为起点又成为终点，必须放在土地所有制之前来说明。”[1]“在一切社会形式中都有一种一定的生产支配着其他一切生产的地位和影响。”[2]

范畴的观念顺序和社会组织的演变顺序之间的非对应关系并不排斥科学和社会的一种历史联系和对经济知识的社会学概述：“无论在现实中或在头脑中，主体——这里是现代资产阶级社会——都是既定的。”[3]借助于范畴变得可理解的结构内在于社会现实本身：“劳动一般这个抽象，不仅仅是具体的劳动总体的精神结果。对任何种类的劳动的同样看待，适合于这样一种社会形式，在这种社会形式中，个人很容易从一种劳动转到另一种劳动，一定种类的劳动对他们来说是偶然的，因而是无差别的。”[4]最抽象的范畴——劳动一般——是历史条件的产物，只有对历史条件来说和在历史条件的范围内，才具有其充分的有效性。[5]“在资产阶级社会的最现代的存在形式——美国，这种情况最为发达。所以，在这里，‘劳动’，‘劳动一般’，直截了当的劳动这个范畴的抽象，这个现代经济学的起点，才成为实际真实的东西。”[6]

同样，在重新发现每一个有结构的整体或每一种社会组织的特殊性的同时，人们也重新发现了对资产阶级经济学进行批判的思想，这个思想通常归于马克思，在这种批判看来，资本主义的规律不是适用于所有的制度。此外，有一种**追溯过去的特权**：历史学家或经济学家根据最发达的社会组织来理解以前的社会组织，根据资产阶级经济学来理解各

[1] 《马克思著作》，七星书社，第一卷，262页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉导言》，110页。——译者）。

[2] 同上，261页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉导言》，109页。——译者）。

[3] 同上。

[4] 同上，259页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉导言》，107页。——译者）。

[5] 我们知道，现代资本主义没有实现这样的有效性。劳动的简单化是1850年纺织工业的特征，但不是1960年电子工业的特征。

[6] 同上，259页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉导言》，107页。——译者）。

种过去的经济学。不应该忘记，资产阶级经济学仍然是一种矛盾的形式，只有在改头换面后，过去的某些范畴才能重新出现在资产阶级经济学中。总之，只有当资产阶级经济学能自我批判时，它才能理解和批判这种前资产阶级经济学。

人们容易地看到，为什么只要删除某些段落，[1]这部著作对阿尔都塞主义者来说，对那些想重新阅读《资本论》，或者只是想要阅读《资本论》的人来说具有一种神圣性。事实上，它有一种反经验主义的、反历史主义的（有条件地）、反人道主义的语调。问题不在于人与人之间的关系，而是在于“实在主体”——社会组织或结构——，在于“被思维的整体”，这个从范畴出发的科学综合的结尾。

任何一门科学都有一个概念体系，一种对象的构造，我们已经在教授的哲学课上学到这一点，而这些教授则是从他们自己的上一代教授那里学到的。50年以前，有数学倾向的新康德主义占统治地位，对象的构造是通过判断，通过数量或函数关系的建立而形成的。今天，为了解释科学活动，哲学教授运用不同的概念，更多地运用概念和概念的辩证法，而不是运用判断。

由于《〈政治经济学批判〉导言》的认识论局限于科学对象的概念构造，所以它没有表现出新颖之处。它是模棱两可的，更像是纲领，而不是学说：人们得以重建“被思维的整体”的最简单范畴的性质是什么？只要人们在思想上回到马克思的精神世界，马克思的困惑就能容易地得到解释。他使用英国经济学家，尤其是李嘉图的概念体系。看来，英国经济学家的概念是普遍的、超历史的。所有社会在某种程度上都包含生产、劳动、交换。然而，马克思承认历史主义的一个论点[2]：在他看来，资本主义远不是唯一可能的制度，它处在一系列矛盾的制度之

[1] 应该删除生物学的类比和进化论的表达方式。
[2] 阿尔都塞主义者也承认。他们把另一种意义给予历史主义，但拒绝归于马克思。

中，它是最后的矛盾的制度；在资本主义之后，将是标志着史前史终结的社会主义。无论如何，各种社会组织——其中每一个社会组织都有自身的特点——最终都通向一种完全不同于过去所有制度的制度（它将不是矛盾的）；在《〈政治经济学批判〉导言》中，有两个命题，第一个命题是明显的，而另一个命题是暗含的。如果第二个命题属于意识形态，而不属于科学，那么马克思的政治思想就整个地属于意识形态（阿尔都塞主义者也许在内心想到的、但没有勇气承认的东西）。

整篇《〈政治经济学批判〉导言》能通过内在于马克思思想的、在英国经济学概念的普遍主义和社会组织的历史多样性之间的紧张来解释。如何借助于看起来普遍的（超历史的）概念来重建异质的社会组织？马克思给出了一个双重的回答：一方面，根据在追溯过去时在我们看来合乎逻辑的顺序，经济范畴还没有在历史上发展形成；在某种社会组织中，一个范畴，如劳动分工，得到相对的发展，而另一个范畴，如货币，则没有得到发展。另一方面，追溯过去享有某种特权；经济范畴全部出现在最发达的社会组织中，尽管这些范畴并不全部都得到充分的发展。只要社会组织具有自我批判意识，它就能比以前的社会组织自身更好地理解这些社会组织。追溯过去的这种特权也属于通常被称为历史主义的学说，尽管像西米昂德那样的经济学家——或者具有实证精神，或者是实证主义的——也认为，如果人们从最发达的形式出发，而不是沿着相反的顺序，那么人们就能更好地理解一种社会现象的基本形式（例如，经济）。

在《〈政治经济学批判〉导言》中描述的认识论的主要困难在于第三个问题："有结构的整体"，思维的对象，和"历史主体"，或"社会组织的结构"之间的关系。我们读到，"被思维的整体"是思维、思考活动的产物。[1]作为被思维的整体出现在精神中的"整体"是有思维能力的大脑的产物；"实在主体"仍然在精神之外保持着它的独立性；

[1] 《马克思著作》，七星书社，第一卷，255页。

"只要精神还仅仅是思辨地活动着"。但是，科学占有的特殊性是由什么东西构成的？如何确保被思维的整体和实在主体之间的"一致"或"相符"？

我们应该避免以纯属"意识形态"（阿尔都塞的用语）的认识论的方式提出问题。在科学实践中，还有待于区分有效理论的特殊性——因而把不是从外面规定"方法的准则"（或理论的生产工具）、而是通过一种实际实践的分析得出准则的任务还给科学史。即使理论（或辩证唯物主义）能归结为根据布伦施维奇和巴什拉尔的观点对科学的这种思考，也还应该证明尚未被这些学者们认识到的一种"认识论断裂"的真实性。最后，只要科学用抽象的范畴来重建有结构的总体，这个有结构的总体就必然与实在主体相一致，或者反映实在主体，[1]或者表达实在主体。总之，"被思维的整体"和"实在主体"的一致是由什么东西构成的？如何命名它？如何把握它的概念？

在《〈政治经济学批判〉导言》中，有一个段落指出，科学占有重新找到了在其之前和在其之外存在的东西。"无论在现实中或在头脑中，主体——这里是现代资产阶级社会——都是既与的；因而范畴表现这个一定社会的、这个主体的存在形式、存在规定、常常只是个别的侧面；因此，这个一定社会在科学上也决不是把它当作这样一个社会来谈论的时候才开始存在的。"[2]如果我们根据字面意思分析这个段落，那么在某种程度上，"被思维的整体"的结构在实在主体中是既定的。根据这种解释，人们想驱逐的幽灵，黑格尔，难道不会再次出现吗？或者是否应该把"实在主体"当作一种"先验之物"？在这种情况下，一种关于"被思维的整体"的构造理论是必不可少的，范畴是先验图式论的工具。最后，或者范畴在被"科学占有"重新采用之前已经存在于实在事物中，被思维的整体和实在的整体之间的区分没有因此而消

[1]　"反映"这个概念并不与"被思维的对象"相一致。

[2]　《马克思著作》，七星书社，第一卷，261 页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第 2 卷，《〈政治经济学批判〉导言》，109 页。——译者）。

失，而是倾向于成为一种辩证关系。

我们在前面提到的追溯过去的特权与这种最后的解释是一致的。如果只有资产阶级社会能理解以前的社会组织，因为资产阶级社会能自我批判，那么历史知识的真理——即使只是关于生产方式——仅仅出现在密涅瓦的猫头鹰开始起飞的黄昏。“人体解剖对于猴类解剖是一把钥匙。”[1]“哪怕是最抽象的范畴，虽然正是由于它们的抽象而适用于一切时代，但是就这个抽象的规定性本身来说，同样是历史关系的产物，而且只有对于这些关系并在这些关系之内才具有充分的意义。”[2]历史知识的这种历史性并不意味着一种在终点的绝对知识，最先进的社会组织一旦能自我批判，就能充分地认识其他的社会组织和它自己；它不排斥一种实证主义的说法，一种基于知识社会学的解释。但是，它表明“思维的对象”和“实在主体”之间的马克思主义关系是模棱两可的，解释者可以根据其偏爱归于康德或黑格尔。

在 1873 年 1 月 24 日《资本论》德文第二版的跋中，根据辩证法的颠倒公式，阿尔都塞主义者（他们在这一点上没有弄错）不能接受的公式，思维和现实之间一致的问题已经得到解决。“在黑格尔看来，思维过程，即他称为观念甚至把它变成独立主体的思维过程，是现实事物的创造主，而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反，观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”[3]这种转移或这种换位的认识论地位是什么？

当马克思撰写这篇跋的时候，他不像阿尔都塞那样十分关心“有结构的整体”和“实在主体”之间的一致。他以赞美的方式引用一位俄国

---

[1] 《马克思著作》，七星书社，第一卷，261 页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第 2 卷，《〈政治经济学批判〉导言》，108 页。——译者）。和其他许多表达方式，如 Entwicklung（发展），mehr oder weniger entwickelt（或多或少发达的）一样，这个句子表明“有结构的总体”是按照生物学模式被设想为一个“有机整体”。

[2] 同上，259 页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第 2 卷，《〈政治经济学批判〉导言》，107—108 页。——译者）。这是关于无差别的“抽象劳动”的概念，而不是关于每一种劳动的具体性质。

[3] 同上，558 页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 23 卷，24 页。——译者）。

评论者对《资本论》的方法的解释："所以马克思竭力去做的只是一件事：通过准确的科学研究来证明一定的社会关系秩序的必然性。同时尽可能地完善地指出那些作为他的出发点和根据的事实。为了这个目的，只要证明现存秩序的必然性，同时证明这种秩序不可避免地要过渡到另一种秩序的必然性就完全足够了，而不管人们相信或不相信，意识到或没有意识到这种过渡。马克思把社会运动看作受一定规律支配的自然历史过程，这些规律不仅不以人的意志、意识和意向为转移，反而决定人的意志、意识和意向……既然意识要素在文化史上只起着这种从属作用，那么不言而喻，以文化本身为对象的批判，比任何事情更不能以意识的某种形式或某种结果为依据。这就是说，作为这种批判的出发点的不能是观念，而只能是外部的现象。批判将不是把事实和观念比较对照，而是把一种事实同另一种事实比较对照。对这种批判唯一重要的是，把两种事实尽量地研究清楚，使之真正形成相互不同的发展阶段，但尤其重要的是，同样准确地把各种秩序的序列、把这些发展阶段所表现出来的连贯性和联系研究清楚……"[1]。接着是关于社会组织的特殊性的经典思考，社会机体和活的机体之间的比较，以及断言一种唯一的和同样的现象，根据现象所属的社会机体，服从……不同的规律。人口规律在各个时代和各个地方是不同的。最后的结论是："这种研究的科学价值在于阐明了支配着一定社会机体的产生、生存、发展和死亡以及为另一更高的机体所代替的特殊规律。马克思的这本书确实具有这种价值。"[2]

当然，马克思可以不必理解他所做的引用，不知道一个世纪之后在乌尔姆路[3]的研讨会上发生的科学革命。我们刚才引用的段落也应该被放在历史环境中。1874 年，哲学们打着实证主义、唯科学主义和进

---

[1] 《马克思著作》，七星书社，第一卷，556—557 页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 23 卷，20—23 页。——译者）。

[2] 同上，557 页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 23 卷，23 页。——译者）。

[3] 乌尔姆路，巴黎高等师范学校所在地。——译者

化论的旗帜。马克思为一种解释能合乎时代潮流而感到庆幸，正如今天的任何一位学者为他的思想能被称为结构主义而感到庆幸。此外，这种解释强调政治计划，强调对社会组织的生存和死亡，尤其是对资本主义死亡的证明。

让我们暂且把这个神圣的文本搁在一边，因为在一种意义上，它不透露自己的秘密，在另一种意义上，它根本就没有秘密。我们可能永远不知道马克思如何解释“有结构的整体”和“实在主体”之间的一致。但是，我们清楚地知道《〈政治经济学批判〉导言》的目的是什么，它所阐明的方法是什么：我们只需（重新）阅读叫做《政治经济学批判大纲》的《1857—1858年手稿》就够了，而不必（重新）阅读《资本论》。[1]马克思提出的、他以为已经解决的问题可以用这些话来概括：运用英国政治经济学的概念，尤其是李嘉图的概念，以便阐明每一个社会组织的特殊性，资本的历史（非永恒）属性及其规律。

从资本主义的抽象理论到历史理论的过渡明显见于《1857—1858年手稿》。第一章，论述货币的一章，探讨资产阶级社会及其本质和幻想，第二章论述资本。资产阶级经济学家仍然受到交换理论的束缚，而交换理论等同于货币理论。马克思主义者已经认识到资本的功能，同时也认识到资本主义的历史性和剥削的起源。

交换者的社会基于平等和自由。“完全处于交换的经济规定之外的经济内容，丝毫无损于个人的社会平等，相反地却使他们的自然差别成为他们的社会平等的基础，如果个人A和个人B的需要相同，而且他们都把自己的劳动实现在同一对象中，那么他们之间就不会有任何关系，从他们的生产方面来看，他们根本不是不同的个人。……只有他们在需要上和生产上的差别，才会导致交换以及他们在交换中的社会平等。”[2]

---

[1] 《〈政治经济学批判〉导言》应该在《政治经济学批判大纲》之前，它非常准确地表达了《政治经济学批判大纲》的方法。

[2] 《政治经济学批判大纲》，巴黎，1967年，第一卷，188页。我也参考德文版，迪茨出版社，柏林，1953年，并把德文版的页码放在括号里（154页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第46卷上，194页。——译者）。

交换者社会的这种描述，自由主义者的理想形式，是用黑格尔的语言进行的。“这两种情况在两个人的意识中是这样出现的：（1）每个人只有作为另一个人的手段才能达到自己的目的；（2）每个人只有作为自我目的（自为的存在）才能成为另一个人的手段（为他的存在）；（3）每个人的手段同时又是目的，而且只有成为手段才能达到自己的目的，只有把自己当作自我目的才能成为手段，也就是说，这个人只有为自己而存在才能把自己变成为那个人而存在。”[1]用黑格尔的概念来说的需要体系，用马克思的表述方式来说的交换体系，是建立在人与人之间的自由和平等之上的。“如果说经济形式——交换——确立了主体之间的全面平等，那么内容，即促使人们去进行交换的个人材料和物质材料，则确立了自由。可见，平等和自由不仅在以交换价值为基础的交换中受到尊重，而且交换价值的交换是一切平等和自由的生产的、现实的基础，作为纯粹的观念，平等和自由仅仅是交换价值的交换的一种理想化的表现；作为在法律的、政治的、社会的关系上发展了的东西，平等和自由不过是另一次方的这种基础而已。”[2]

交换者社会的这种理想形式能转变成交换的共和国或自由制度的理想：在马克思的眼里，资产阶级的经济学家赞同或致力于这种转变。这也使人们没有看到“这种平等和自由证明本身就是不平等和不自由。”[3]所有这些错误，不管是有利害关系的还是没有利害关系的，都掩盖了一种共同的起源：没有看到每一种制度，尤其是资本主义的历史特性。经济学家试图在所有地方发现交换的自由和平等，把资本和利息归结为价值的交换，总之，他们分解构成每一个社会组织的“有机整

---

[1] 《政治经济学批判大纲》，巴黎，1967年，第一卷，189—190页（155页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第46卷上，196页。——译者）。我们可以比较黑格尔对于“需要体系”的分析，见于《哲学全书》524节中，或是在《法哲学原理》190—193节中的需要体系。

[2] 同上，191页（156页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第46卷上，197页。——译者）。

[3] 同上，195页（160页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第46卷上，201页。——译者）。

体”，借助于同样简单的范畴解释社会组织。

资产阶级（或自由主义）经济学和马克思主义经济学之间、政治经济学和政治经济学批判之间的决裂，是由于对资本概念本身和资本特殊功能的揭示而产生的。用阿尔都塞的话来说，这个激动人心的发现是用一个简单的句子来表述的：资本和劳动之间的交换*在性质上*、*在本质上*不同于简单的交换，或商品与商品的交换，或商品与货币的交换。让我们阅读最关键的段落：

> 同资本这个设定的交换价值相对立的使用价值，就是劳动。资本只有同非资本，同资本的否定相联系，才发生交换，或者说才存在于资本这种规定性上，它只有同资本的否定发生关系才是资本；实际的非资本就是劳动。
>
> 当我们考察资本和劳动的交换时，我们看到，这种交换分解为两个不仅在形式上而且在性质上不同的、甚至相互对立的过程：
>
> (1) 工人拿自己的商品，即作为使用价值的劳动（它作为商品同其他一切商品一样也有价格），同资本出让给他的一定数额的交换价值，即一定数量的货币相交换。
>
> (2) 资本家换来劳动本身，这种劳动是创造价值的活动，是生产劳动；也就是说，资本家换来这样一种生产力，这种生产力使资本得以保存和增值，从而变成了资本的生产力和再生产力，一种属于资本本身的力。[1]

在我看来，这些论述揭示了对资产阶级科学的马克思主义批判的逻辑起源和心理起源。资产阶级科学根据交换和普遍范畴来思考经济学，它没有看到，在所有的交换中，有一种交换*在性质上*不同于所有的

---

[1] 《政治经济学批判大纲》，巴黎，1967年，第一卷，222页（185页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第46卷上，230—231页。——译者）。

其他交换，即资本和劳动之间的交换。在形式上，这种交换可分解为两个不同的过程：劳动用使用价值（劳动力）交换货币（交换价值的一般尺度），而资本，在时间上不同于前者的一个过程中，换来作为所有价值的原因和被定义为增值活动的劳动。与货币交换的使用价值，即劳动力，既是一种社会关系，也是一种商品。劳动力的使用是交换的最终目的，而交换本身作为简单交换没有自己的目的。在这两个过程中，一个过程是：劳动出卖给货币（工资），没有离开交换、简单流通的一般领域；另一个过程是：资本家换来的劳动力在性质上不同于简单交换；第二过程显示了这样的资本的特征，*资本不是在物质上或技术上，而是在社会上被定义的*；资本，就是为了获取利润，或者也可以说，为了获取剩余价值而使用劳动。作为政治经济学批判的马克思主义经济学的大纲就在这里，在于断言资本和劳动之间交换的特殊性。其余的一切东西，如剥削、剩余价值、资本主义规律的历史性，都是从这个大纲推断出来的。

在分析劳动和资本之间的交换中，两个过程一旦分离，第一个过程，劳动的交换——使用价值与货币的交换——交换价值，就服从共同的规律："商品的交换不是由买者使用这个商品的方式决定的，而只能由商品本身中存在的物化劳动量决定的，在这里也就是说，由把工人本身生产出来所花费的那个劳动量决定的。"[1]但是，人们能把"一个工人的生产"等同于"一件商品"的生产吗，尽管在马克思本人设想的马克思主义理论中，这种等同是必不可少的？

同时，外表和现实之间的模棱两可的关系第一次出现在资本主义经济中。*在表面上*，工人同资本家是平等的，因为正如在所有的交换中，工人得到与他所付出的东西相等的东西，但这种平等已经被破坏了，因为工人和资本家之间的关系是想象的，"也就是说，除了交换关

[1] 《政治经济学批判大纲》，巴黎，1967年，第一卷，232页（193—194页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第46卷上，241页。——译者）。

系——在这种关系中，使用价值的性质，商品的特殊使用价值本身，是无关紧要的。”［……］“但是这种平等的外表却作为工人的幻想存在着，而且在对方也一定程度上存在着。”[1]这种外表，在一种意义上是幻想，在另一种意义上是现实。交换的第一过程的目的是满足工人的需要。工人需要工资来最低限度地维持他的生活，满足他的社会物质需要，对于工资，他既不要求交换价值，也不要求财富。但是，如果人们承认，根据资本主义的规律，劳动的价值是由把工人生产出来所花费的那个劳动量决定的，那么工人和资本家都没有意识到的两个过程的根本性不同就消失了。

> 在与资本家进行交换的过程中实现的劳动的交换价值，是预先存在的，预先决定了的，它所经历的仅仅是任何一个只在观念上存在的价格在实现自身时都要发生的形式变化。劳动的交换价值不是由劳动的使用价值决定的。对于工人本身来说，劳动所以具有使用价值，只是由于它是交换价值，而不是由于它生产交换价值。对于资本来说，劳动所以具有交换价值，只是由于它是使用价值。劳动不是对工人本身来说，而是对资本家来说，才是不同于它的交换价值的使用价值。[2]

劳动和资本之间交换的社会特殊性看来是明显的。这种交换，尤其在马克思著书立说的那个时代在资本主义制度中进行，使仅仅拥有自己的劳动力的工人和为了实现资本的功能而必须积累货币资本的资本家面对面地相遇。资本家把工资支付给工人是为了获取利润，换句话说，是为了发挥资本本身的价值。

---

[1] 《政治经济学批判大纲》，巴黎，1967 年，第一卷，233 页（195 页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 46 卷上，242—243 页。——译者）。

[2] 同上，254 页（214 页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 46 卷上，266 页。——译者）。

这种基本的分析能解释《〈政治经济学批判〉导言》的主题。关于社会、人口、生产的纯粹描述没有击中要点，即每一个社会组织特有的阶级结构。如果借助于抽象的范畴，如价值、劳动，人们就能把握生产方式的“有机整体”，只要人们不放过中间的和决定性的阶段：认识到一种既符合交换规律、也不符合交换规律的“对抗性”交换，即劳动和资本之间的交换。这种交换能解释资本主义制度中生产的首要地位，[1]生产只能用自然和剩余价值的单纯占有来定义。“因此，文明的一切进步，或者换句话说，社会生产力（也可以说劳动本身的生产力）的任何增长，——例如科学、发明、劳动的分工和结合、交通工具的改善、世界市场的开辟、机器等等——都不会使工人致富，而只会使资本致富，也就是只会使支配劳动的权力更加增大，只会使资本的生产力增长。因为资本是工人的对立面，所以文明的进步只会增大支配劳动的客观权力。”[2]

《政治经济学批判大纲》的分析（它们在《资本论》中得到了更精致的阐述），表达了马克思青年时期的自发创造性思想。这些分析阐明和肯定了著名的《〈政治经济学批判〉导言》中的思想。问题是否涉及到范畴的历史性及其与历史的关系？我们来考察下面的论述：

> 在我们的叙述（Darstellung）过程中已经说明：价值表现为一种抽象，这只有在货币已经确立（gesetzt）的时候才是可能的；另一方面，这种货币流通导致资本，因此，只有在资本的基础上才能得到充分的发展（Entewicklung），正如一般说来只有在资本的基础上流通才能掌握（ergreifen）一切生产要素。因此，在分析过

[1] 生产和消费的辩证统一在《〈政治经济学批判〉导言》中得到肯定，在多处见于《政治经济学批判大纲》，例如，第二卷，379 页（717 页——德文版）。

[2] 《政治经济学批判大纲》，第一卷，256 页（215 页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 46 卷上，268 页。——译者）。

> 程不仅会显示出象资本这样的属于一定历史时代的形式所具有的历史性质，而且还会显示出象价值这样的表现为纯粹的抽象的规定（Bestimmungen），显示出这些规定被抽象出来的那些历史基础，也就是它们只有在其中才能表现为这种抽象的那些历史基础；并且显示出例如象货币这样的或多或少属于一切时代的规定，这些规定所经历的变化。价值这个经济学概念在古代人那里没有出现过。价值只是在揭露欺诈行为等等时才在法律上区别于价格，价值概念完全属于现代经济学，因为它是资本本身的和以资本为基础的生产的最抽象的表现。价值概念泄露了资本的秘密。[1]

这个段落概述和阐明了整篇《〈政治经济学批判〉导言》：范畴和现实的关系，仅仅在后来出现的最抽象范畴的历史性，某个范畴（资本）在一定时代的首要地位，每一个体系的复杂统一性。马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中用“有机整体”来表示的东西，如何能把历时分析和共时分析组合在一起，《政治经济学批判大纲》中的论述阐明了这个问题。共时分析针对已经完成的制度：“如果说，在完成的资本主义体制中，每一种经济关系都以具有资产阶级经济形式的另一种经济关系为前提，从而每一种设定的东西同时就是前提，那么，任何有机体制的情况都是这样，这种有机体制本身作为一个整体有自己的各种前提，而它向整体的发展过程就在于：使社会的一切要素从属于自己，或者把自己还缺乏的器官从社会中创造出来，有机体制在历史上就是这样向整体发展的，它变成这种整体是它的过程即它的发展的一个要素”。[2]

这段论述就在关于新的生产关系得以形成的环境的纯粹历史分析之

[1] 《政治经济学批判大纲》，第二卷，309 页。我仔细核对过德文版（662 页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 46 卷下，299 页。——译者）。

[2] 《政治经济学批判大纲》，第一卷，226 页（189 页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 46 卷上，235—236 页——译者把译文中的“总体”改成“整体”，以便与上下文保持一致。——译者）。

后。资本主义的整体是从发展程度较低的关系开始逐渐形成的，它从来不固步自封；资本主义的整体在矛盾中奋起，力图超越本身。正如马克思以赞美的方式引用的批判所表明的，制度功能的分析既揭示了制度的矛盾，也揭示了不可避免的演变。再者，尽管马克思把英国的例子视为典范，但任何制度都不可能是十全十美的。每一个具体的历史制度都有或多或少发展了的范畴；一些相似的共同形式，如奴隶制、农奴制，在不同的时代有不同的现实和功能：正如古代的奴隶制不同于在美国南方的奴隶制，[1]土地私有制和公有制的各种形态是互不相同的。马克思正确地认为，只有把经济关系或经济制度放在历史环境中和有机整体中，才能解释它们。

马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中罗列的生产方式，奴隶制、农奴制、工资制、亚细亚生产方式，不是、也不可能是封闭的整体和世界历史的发展中各个孤立的时代。这些生产方式中的每一种生产方式都是通过获取剩余价值的一种特殊形式来定义的。但是，在历史的或理论的研究中，马克思仅仅把这些区分当作概念工具来使用，以便理解在其复杂性和矛盾中具体地实现的制度。假如我不怕在批判阿尔都塞主义者的时候仿效他们，我就会说，马克思主义的概念是被当作理想型（或典型）来使用的，以便重建“具体的整体”，而具体的整体不是一种形式的结构，而是一种形成、成长和死亡的制度的理想状态，是以其永恒的运动为特点的一种制度的静止状态。

《政治经济学批判大纲》之于《资本论》如同《若望·桑德伊》之于《追忆似水年华》[2]：在解释者看来，主题、指导思想和倾向跃然纸

---

[1] 《经济学说史》，莫利托版本，第四卷，134—135 页。人们也能在《政治经济学批判大纲》中读到一段，第一卷，435 页及以下（375—413 页——德文版），马克思在那里描述了生产方式的历史发展的各种形态。

[2] 这种类比仅仅是部分的。《政治经济学批判大纲》包含《资本论》三卷的内容，而马克思本人仅仅完成《资本论》第一卷。但是，马克思没有在《资本论》中使用《政治经济学批判大纲》中的某些内容，最后，在我看来，更具有创造性的《政治经济学批判大纲》更令人满意，无论如何，不怎么枯燥乏味（《若望·桑德伊》是法国著名作家普鲁斯特的自传体小说，但没有完成，而《追忆似水年华》是其最伟大的小说。——译者）。

上，其原因十分简单：在一种情况下，作品的构思精致，在另一种情况下，作品的艺术组织和协调还没有到达完美的程度。

在《政治经济学批判大纲》中，已经是科学的政治经济学批判比《资本论》更明显地具有道德或存在主义的倾向。在资本主义制度的内部，财富从表面上看是目的本身，因此，资产阶级社会唤起了对人类的以前时代的怀念。“在发展的早期阶段，单个人显得比较全面，那正是因为他还没有造成自己丰富的关系，并且还没有使这种关系作为独立于他自身之外的社会权力和社会关系同他自己对立。留恋那种原始的丰富，是可笑的，相信必须停留在那种完全空虚之中，也是可笑的，资产阶级的观点从来没有超出同这种浪漫主义观点的对立，因此这种浪漫主义观点将作为合理的对立面伴随资产阶级观点一同升入天堂。”[1]在稍后，他写道：“交换价值（以及货币关系）的发展，同普遍贿赂，普遍收买是一回事。……使不同的东西等同起来，莎士比亚对货币就曾有过这样中肯的理解。”[2]在另一处，他突然想到：“哪一种土地财产等等的形式最有生产效能，能创造最大财富呢？我们在古代人当中不曾见到有谁研究过这个问题。在古代人那里，财富不表现为生产的目的，尽管加图能够很好地研究哪一种土地耕作法最有利，布鲁图甚至能够按最高的利率放债。人们研究的问题总是，哪一种所有制形式会造就最好的国家公民。……因此，古代的观点和现代的观点相比，就显得崇高得多，根据古代的观点，人，不管是处在怎样狭隘的民族的、宗教的、政治的规定上，毕竟始终表现为生产的目的，在现代世界，生产表现为人的目的，而财富表现为生产的目的。”[3]

马克思从来没有抛弃这种人道主义，尽管阿尔都塞主义者持相反的

---

[1] 《政治经济学批判大纲》，第一卷，99 页（80 页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 46 卷上，109 页。——译者）。

[2] 同上，100 页（81 页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 46 卷上，109—110 页。——译者）。

[3] 同上，449—450 页（378 页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 46 卷上，485—486 页——译者把译文中的人名“卡托”和“布鲁土斯”改成比较通用的译名“加图”和“布鲁图”。——译者）。

观点。[1]相反，无论如何，马克思在《资本论》中已经想把一种科学形式给予不再针对货币或生产崇拜、而是针对在两种意义上的资本主义经济学——资本主义本身和经济学家对资本主义的解释——的一种批判。不过，*人道主义批判和科学批判的结合是在剩余价值的概念中实现的*。我们已经看到：存在着既违背平等原则、也遵照平等原则的一种交换，一种唯一的交换。劳动和资本之间的交换分解为两个过程，劳动力出卖给资本家并换成工资是按照价值规律进行的，资本家对劳动力的使用是创造价值的过程。这两个过程的分解表明了体现在工资中的价值和雇佣劳动者的劳动所创造的价值之间的不平等。

马克思对劳动被降格为商品感到愤慨，这就是人道主义批判；在科学时期，他惊叹，资本主义必定要灭亡，因为他把劳动当作商品。或者也可以这样说，他惊叹，按照市场规律的交换既能解决科学问题（他发现利润、利息和地租有共同的来源），也能*以科学的名义*抨击资本主义制度内在的、不可消除的不公正。

我斗胆说一句：言过其实。但是，马克思不能摆脱这个充满魅力的和纯粹的世界：在每一代，都有一些优秀分子被这种魅力吸引。

4. 《资本论》

建立在历史唯物主义上的资本主义生产方式的理论，是马克思主义的核心，既是马克思的马克思主义、也是继承者、革命者和改良主义者的马克思主义的核心。马克思主义只有在作为资本主义理论时才追求科学尊严。作为所有社会组织的理论，马克思主义提出了研究纲领，研究方向，指导思想和众多的直觉或建议。

---

[1] 我们记得，根据阿尔都塞建立的马克思主义思想的历史分期，马克思在1857—1858年已经进入科学时期。

阿尔都塞在寻找一种科学的、而非哲学或意识形态的马克思主义的时候，合乎逻辑地认为马克思青年时期的著作不如成熟时期的著作重要，尤其是《资本论》。总而言之，马克思消除了他的哲学怀疑，清算了自1845年以来青年黑格尔派的用语，并且花费了30年的时间来撰写《资本论》（而撰写《1844年经济学哲学手稿》只用了几个星期）。不幸的是，阿尔都塞比他所批评的那些人好不了多少。他不怎么关注《资本论》的内容，他在《资本论》中寻找一种认识论断裂，一种新场域的定义，一门历史科学的开端。总之，他把更多的注意力放在《〈政治经济学批判〉导言》上，而不是放在整部《资本论》上。我们巴黎的哲学家们喜欢提纲甚于著作，只要草稿是晦涩的，这些哲学家就喜欢它们。

事实上，在阅读阿尔都塞的著作时，人们几乎不怀疑《资本论》是一部政治经济学的论著。在异化的意识形态盛行的时候，只有皮埃尔·比戈认为，《资本论》的分析不属于真正的经济科学。[1]事实上，阿尔都塞仅仅坚持两个概念：作为在巴什拉尔意义上的认识论断裂的典范的剩余价值概念，既不是表达的统一[2]（一种观念的实现），也不是因果关系的统一（整体是一个决定性原因的机械结果）的有结构的整体概念。他没有对这部经济学著作进行新的经济学解释，他只是试图证明人们没有正确地解释这部著作，因为人们不知道在隐含在这部著作中的认识论。马克思和恩格斯有时违背了他们的真正精神，在《资本论》出版问世一个世纪之后阅读了巴什拉尔著作的一位哲学教师资格获

[1] 皮埃尔·比戈，《马克思主义和人道主义》，巴黎，1952年。例如，“在马克思那里，价值的分析不是一种对本质的概念分析，它是对在辩证发展中的处境，对人在商品经济中的处境的存在论分析”（42页）。或者，在142页：“因此，马克思不能避免把人置于绝对中。超验性（transcendance）的概念是其所有论点的基础。”最后，在248页：“在人们通常对这些术语理解的意义上，马克思不是经济学家，他没有对政治经济学作出任何贡献。在马克思那里，人们既没有找到一种货币理论，也没有找到一种经济周期理论。当他意外地以间接的方式思考这些主题的时候，他是十分含糊的，是自相矛盾的。他留给‘庸俗’经济学家的东西就是‘表面’领域。”

[2] 阿尔都塞声称，黑格尔的整体是“表达的整体”。只要“用心地”阅读《精神现象学》，就能驳斥这种学究气的解释。

得者则看到了这种精神。

乍看起来，剩余价值概念的（再）发现的意识形态和政治作用是明显的。在今天的经济学家看来，以及在许多东欧的经济学家看来，两种制度（或者也可以说，两种生产方式）有很多共同特征，属于共同的分析工具范围。这并不是因为生产资料的私有制或公有制没有导致在事实上和在理论上能使西欧和东欧的两种制度区别开来的纯粹经济方面的结果。而是因为生产工具（设备和方法）趋于一致，苏联人也逐渐承认企业的某种程度的自主，承认企业和它们的客户之间在市场上的直接关系，甚至承认根据供求关系的价格浮动。尽管断言或宣布两种生产方式趋于一致还为期过早，或者在相当长的时间是不正确的，但观察家不再把两种制度当作善和恶，当作人类历史的两个不同时代，并把它们绝对地对立起来。两种制度需要解决的问题具有极大的相似性，以致从一个制度到另一个制度的过渡并不意味着史前史的终结。如果用另一种方式说，我们能断言，生产工具（生产力的发展）具有决定性的影响，因此，援引所有权关系不足以论证革命实践的正当性，也不足以阐明在 1967 年已成为现实的两种生产方式之间的根本性矛盾，而在 1867 年，一个世纪以前，其中一种生产方式还属于幻想或乌托邦。*剩余价值的概念看来注定要把一种天真的分析不能揭示的决定性意义还给所有权关系。*从来不做任何科学实践的巴黎哲学家可能会反复重申，科学只是关于遮蔽的学问。剩余价值就是那被遮蔽的现实，科学将使之走出阴影，从而驱散修正主义者屈服于的“经验”幻想。

众所周知，《资本论》中的这个概念仅仅是第三位的概念，在劳动价值理论和工资理论之后。如果我们首先假定，一件商品的价值大致上相当于花费在该商品上的平均社会劳动量；我们然后假定，工人的劳动力，作为另一种商品，也是根据其价值，即根据维持工人及其家庭的生活所必需的商品的价值来支付的；我们最后假定，工人用自己的劳动生产的商品的价值高于其工资的价值；那么我们能把剩余价值叫做工人的劳动所生产的价值和工资的价值之间的差异，我们就能把剩余劳动叫

做工人在生产了相当于其工资的价值之后为生产资料的所有者劳动的工作时间。

我们阐述的这种理论最初见于《政治经济学批判大纲》，并给予马克思双重的满足，精神上的满足和政治上的（或道德上的）满足。他用劳动力替代劳动，从而完善了李嘉图的价值理论。马克思发现（在这个词语的双重意义上），作为资本主义生产方式核心的剥削不在于资本家的残忍（尽管他也猛烈地抨击这种残忍），而是在于生产关系的本质，他一箭双雕：他给他那个时代的经济学家上科学课，同时也为革命奠定了科学基础。在《资本论》中，资本主义的科学成为革命的科学，在这里，仍然在这个词语的双重意义上：*资产阶级经济学的批判*，这种批判引发了科学的革命；*资本主义生产方式的批判*，因为资本主义生产方式意味着对工人阶级的剥削，所以这种批判本身宣布了革命的必然性。如果资本主义只能靠对工人阶级的剥削才能生存下去，同时又有唯一的一种没有剥削的制度出现在前景中，人们怎能不成为革命者？

我们所概述的剩余价值理论显然是一个杰作。它属于科学的历史，同时也属于意识形态的历史。对它的解释如此之多，以致自从恩格斯出版《资本论》第二卷和第三卷以来，争论经久不衰，甚至能无限期地存在下去，尽管大多数西方经济学家不再对它感兴趣，东欧的经济学家也对它越来越不感兴趣。就个人而言，我对它稍微有点兴趣。但是，谁声称在剩余价值中（重新）找到了马克思主义真理，谁就应该有责任回答群起攻击这个理论的反对意见，如果他以“科学性”自居的话。

我们局限于在我看来针对阿尔都塞的最关键的反对意见，因为这些反对意见首先与认识论有关。在价值和价格之间，有本质的区别吗？在《资本论》第一卷，人们能容易地找到倾向于否定回答的一些论述。价值理论看来就是一种价格理论，除了根据供求关系，价格围绕着价值浮动这一点之外。但是，如果劳动价值理论等同于价格理论，那么帕雷托和其他许多人已经证明了劳动价值理论的科学局限性。既然一个

项——价格——根据多个变量浮动，那么只需把除一个变量之外的所有变量放进括号，就能得出这个变量决定价格浮动的结论。如果我们决定不考虑在市场上的供求关系，把劳动的多样性归结为一个公分母（怎样才能做到这一点？），把生产工具和生产结构之间差异的影响搁在一边，等等，那么只需平均的社会劳动量就足以确定价格——由此这个理论是不容置疑的，尽管它没有告诉我们价格的实际运动（除非就长期而言，在撇开匮乏的情况下，商品的相对价格取决于生产每一件商品所必需的劳动量）。

我们现在来考察第二个有关概念。价值在本质上不同于价格。价值是价格的“实体”（substance）[1]。如果人们能明确指出经济价值的意义，并且撇开使用价值（马克思假定的概念，但后来把它搁在一边）和交换条件，那么我们同意这种说法。不是因为人们不能在概念上定义价值，使价值在本质上不同于价格。而是因为，这种定义不属于科学性的范围，而是属于形而上学、社会学或意识形态的范围。哲学家有权把经济价值和价值全体联系在一起，社会学家有权把经济价值归结为无意识评价、或至少自发评价的一个特殊类别，通过这些评价，某个团体就能建立它的文化世界。最后，观念学家和道德家可能会声称，只有劳动成果才具有经济价值，劳动是财富或服务的实体或最终原因。

无论如何，关于资本主义的马克思主义理论不自称是一种道德或哲学批判，而是一种政治经济学的科学批判。正是根据剩余价值的经济学理论，马克思在《资本论》第三卷解释利润率下降趋势的规律。然而，只要人们位于科学（今天的经济学家所理解的科学）的层次上，从《资本论》第一卷到第三卷的过渡就会产生不可克服的困难。

我们按照马克思的方式进行讨论。因为剩余价值是从可变资本那

[1] 马克思经常使用这个概念，但没有给出它的定义。

里获取的，资本的有机构成在不同的部门之间是不同的，所以如果平均利润率没有被确定，资本主义就不能运作。换句话说，利润必须与整个资本、而不是与可变资本有某种或多或少的比例关系。[1]当然，天才学者熊彼特早就注意到了这个困难，他总是能够通过增加一些补充假设，使一个理论图式与现实一致。但是，如果这种一致所必需的假设太多或太根本，那么科学方法就必须抛弃这个理论图式，用另一个理论图式来代替它。

在我们的例子中，尤其必须采用这种方法，因为在价值理论和剩余价值理论之间，增加了工资理论。熊彼特把工资理论当作一个纯粹的文字游戏：在生产一件商品所必需的平均社会劳动量和维持（再生产）工人的劳动力所必需的商品量之间，没有公约数。此外，他补充说，如果剩余价值率提高到100%，正如马克思的数字例子所表明的，如果工人用一半的时间为生产资料所有者劳动，那么任何人只要雇佣工人，就能获取剩余价值。

就个人而言，我更喜欢使用另一个受到认识论启发的论据。劳动力价值取决于维持工人及其家庭所必需的商品价值的理论，要么是假的，要么就是不可证伪的，因而不是科学的。必要的商品量既可以是维持生活的最低量，也可以是在不同的社会里有所不同的最低量。在他的著作中，马克思选择了两者中的第二个概念[2]；用现代语言来说，这个最低量与其说是自然的，还不如说是文化的。在这种情况下，不管在何种工资水平上，工资水平都不可能超过集体意识和劳动者体验到的需要所要求的最低量。同样，不管工资水平有多高，在工资理论和工资水平之间不可能出现矛盾。然而，不能被任何事实反驳的一种理论属于现代的意义上的科学吗？

---

[1] 马克思始终知道这一点，和许多批评家的看法相反，他没有在其中看到一种不可克服的困难，《资本论》第二卷和第三卷的提纲已经出现在《政治经济学批判大纲》中。

[2] 除了在马克思的青年时期。参见E·曼德尔，《马克思的经济思想的形成》，57—58页。

当然，在一个理论体系中的一个命题能逃脱证伪的检验。但是，工资理论在理论体系中占有一个中心位置，因为工资理论是剩余价值理论的基础。因此，剩余价值不再是直接可证明的或可反驳的。马克思用许多例子指出，剩余价值率处在100%左右的水平上，他也指出，剩余价值率倾向于保持恒定，但是，他从来没有给出计算剩余价值率的方法。也没有一个马克思主义者计算过剩余价值率。[1]没有人能计算剩余价值率：正如阿尔都塞本人所说的，剩余价值的概念既不是可运算的，也不是可数量化的。[2]

但是，如果事情是这样，那么人们有何权利把这种断裂比作牛顿的著作在物理学史上所代表的断裂，以及拉瓦锡的著作在化学史上所代表的断裂？拉瓦锡的著作引入了测量，剩余价值的概念禁止测量，使数量的形式、经济量或经济总量的运算从属于一种模糊的概念。事实上，通过对拉瓦锡的氧气和马克思的剩余价值的比较，不管是故意的还是非故意的，阿尔都塞把巴什拉尔与亚里士多德混淆在一起，把运算概念和数学关系的康德主义或新康德主义定义与概念的亚里士多德定义混淆在一起。

只要翻开李嘉图的《政治经济学及赋税原理》，阅读其中的第一章，就能找到《资本论》中的某些内容，同时也能理解马克思没有看到的、并在一个世纪以后变得明显的反对意见。“同一国家中，在某一时期内生产一定量食物或必需品所需的劳动量，可以两倍于另一相隔很远时期所需的劳动量，但工人的报酬却可能不减少。因为工人的工资在前一时期是一定量的食物和必需品，要减少这一数量的话，他也许就不能维持生活。在这种情况下，食物和必需品的价值如果按其生产所必需的劳动量来计算，就会上涨百分之百，但如果按其所能交换的劳动

---

[1] 在皮埃尔·纳维尔先生的论文答辩会上，我提醒人们注意，自一个世纪以来，没有一个经济学家计算过剩余价值率。评审委员会的一个同事回答我说，也许在未来会有人计算剩余价值率。多么地天真啊！

[2] 《读〈资本论〉》第二卷，131页。

量来衡量，则价值几乎没有增加。”[1]李嘉图假定，工资处在维持生活的最低量的水平上。因此，工资仍然相当于第一必需品（首先是小麦）的相同数量，即使这些必需品需要两倍的劳动量。正如马克思对他的指责，李嘉图的推理所遇到的困难在于援引*劳动*（而不是*劳动力*）的价值。劳动的价值随着生产物品的必要劳动时间而变化，因此，上述推理的结论是不可靠的，也就是说，不管生产第一必需品的必要劳动时间如何变化，工资的交换价值的变化是十分有限的。

在稍后的一个段落中，必要的环节得到了更正：“如果由于机器的改良，生产供工人穿的鞋子和衣服所需要的劳动量只等于现在的四分之一，那么这些东西的价格也许会降低75%；但是，绝不能由此得出结论说，工人因此就可以不再只消费一件上衣和一双鞋子，而可以经常消费四件上衣和四双鞋子；因为受到竞争的影响和人口增加的制约，他的工资也许不久就同用工资购买的各种必需品的新价值相适应。如果这种改良推广到工人的一切消费品，工人的宽裕程度可能会增加，虽然与那些其生产没有显著改良的商品相比，这些商品的交换价值已经大大降低，人们可以用减少很多的劳动量来获得它们。”[2]

这段论证表明，当第一必需品是用较小的劳动量生产出来的时候，工资仍然保持在以前的水平，“因为受到竞争的影响和人口增加的制约”。用现代语言来说，就是*实际工资*（而不是*名义工资*）没有增加。第二个假设是：如果机器的改良（用李嘉图的话来说，就是生产第一必需品的劳动量减少了，或者用现代语言来说，生产率提高了）推广到工人的一切消费品，那么“工人的宽裕程度可能会增加”，或者用现代语言来说，工人的实际工资可能增加了。但是，李嘉图并没有假定机器的改良会推广到所有的生产，他由此得出结论：相对于还没有改良的机

[1] 《政治经济学及赋税原理》，见于《李嘉图全集》，巴黎，吉约曼出版社，1847年，11页。

[2] 同上，11—12页。

器生产出来的财富，工人获得的交换价值变少了。

在随后的一页，李嘉图仍然进行同样的论证，小麦和劳动被用作衡量价值的标准："小麦与其他物品之间的关系发生变动的原因，就像黄金的情况一样，是生产小麦所必需的劳动量已经减少。所以根据正确的推理，我必须把这种关系的变动说成是小麦价值和劳动价值下降的结果，而不是与之相交换的其他各种物品的价值上升。如果我必须雇佣一个工人劳动一个星期，我不是付给他十先令，而是付给他八先令，而货币的价值并没有发生任何变动，这个工人现在用八先令买到的食物和其他必需品，可能比以前用十先令买到的还多。但是，这不像是亚当·斯密先生和最近马尔萨斯先生所说的那样，由于他的工资的实际价值提高了，而是由于工人用他的工资购买的那些物品的价值降低了，这是完全不同的两回事。"

我们对讨论和结论都不感兴趣。如果人们比较制造时间的变化不相同的商品，那么人们同样也能说，一些商品的价值下降了（制造时间减少得最多的商品），或者另一些商品的价值上升了（制造时间增加或没有减少的商品）。价格是关系，事实上，断言劳动的价值降低了（因为小麦价格降低了），或者断言商品价值（除小麦之外）增加了，都是不重要的。

使今天的读者感到惊讶的是，分析所提出的假设——所有的制造工艺都改良了——没有在第一章里明确地表达出来，这个假设的结论没有被证明：整个生产量增加了，因而工人的宽裕程度增加了，即使劳动的价值相对于某些物品下降了。劳动的价值是由第一必需品的价值决定的，如果生产小麦和衣服所必需的劳动时间比生产其他物品所必需的劳动时间下降得更快，那么劳动的价值相对其他物品下降了。用工资来交换的某些商品则以同样的程度涨价了。为什么有这些局部的错误？为什么李嘉图没有从主要的事实——价值取决于生产所必需的劳动时间——得出就长期而言在我们看来明显的结论：随着改良的推广，同样的劳动量能生产在实物意义上的更多商品，因而宽裕程度增加了？至

于商品之间的价格关系，就长期而言，这些关系取决于改良（生产率提高）的速度差异。[1]李嘉图没有看到（或者几乎没有看到）在我们看来十分明显的东西，因为按照他的观点，工资“受到竞争的影响和人口增加的制约”。如果工资增加到某种宽裕程度，人口就会增加，竞争就会使工资回到维持生活的最低量的水平上。人口的增加必然使可耕种的土地越来越少，同时，生产第一必需品所必需的劳动量增加了。李嘉图的悲观主义不是由概念或模式导致的，而是由一个确凿的机制，人口、竞争和产量下降的机制导致的。

当然，李嘉图并非不知道生产率的普遍提高，换句话说，同样的劳动量生产更多商品的明显结果。他不是在第一章，而是在第二十章讨论这个问题，并使用价值和财富之间的区分。

首先，他仍然采用在第一章中关于相对价值的推理：制造工艺的改良导致生产某些商品所必需的劳动时间减少了，因此，与制造工艺没有改良的其他商品相比，这些商品的价值下降了，尽管社会拥有更多的商品，具有更高的劳动生产率。这种经典的推理不值得讨论：它源于对价格的相对变动的经验和静态研究。人们可能会用李嘉图的语言说，40年以来，小汽车的价值下降了，因为小汽车制造工艺的改良快于整个经济。但是，在这个意义上，正如萨伊在脚注中提醒人们注意的，[2]没有绝对的价值。价值被混同于相对价格，根据人们把小汽车的价值与富拉蒂埃[3]所热衷讨论的理发的价值，或火柴和电灯的价值相比较，人们可能会说，小汽车的价值降低了或增加了。就长期而言，并且撇开匮乏，那么相对价格的变动在于不同部门之间或不同产业之间生产率

[1] 李嘉图的推理得出如下的结论：当小麦的价值增加时，实际工资就下降。这一情况除外：如果工资是维持生活的最低量，那么即使小麦的价值增加了，工资也几乎不降低。这是不同阶级间的收入再分配在进行调节。

[2] “价值是内在于某些物品的一种量；这个量尽管是实在的，但本质上是可变的，就像热量一样。正如没有绝对的热量，同样也没有绝对的价值，但人们能比较一件物品的价值和另一件物品的价值……。价值只能用价值来衡量。”（《政治经济学及赋税原理》，249页）

[3] 让·富拉蒂埃(1907—1990)，法国经济学家。——译者

提高的不同速率。[1]

关于第二个论证，李嘉图阐明了用以前的方法生产出来的商品所经历的价值下降，因为价值是由新的制造工艺的产量决定的。“由于不断提高生产的容易程度，我们就不断减少以前已经生产出来的商品的价值，虽然我们用这种同样的方式不仅增加了国家的财富，而且也增加了未来生产的能力。”[2]总体财富的增加导致不使用改良的制造工艺生产出来的商品的贬值。

在概念上，李嘉图坚持价值和财富之间的区分，这种区分相当于现代的名义价值和实际价值之间，货币流量和商品流量之间，以及在总量水平上，商品和服务的数量和经济实体内的相对价格水平之间的区分。

李嘉图的术语当被用于我们今天称之为国民产值的东西时，就得出了一个矛盾的结论。“如果两个国家拥有的生活必需品、有用品或享受品在数量上正好相等，我们就能说他们同样地富有，但是，它们各自的财富的价值取决于生产这些财富的相对便利或困难的程度。因为一种改良的机器使我们不增加劳动就能把以前生产的袜子由一双变成两双，那么交换一码毛呢所应付出的袜子数量也会增加一倍。如果毛纺织业也有同样的改良，那么袜子的毛呢就会按照和以前一样的比例进行交换，但它们的价值都跌落了；因为在这个时候，如果用它们来交换帽子、黄金和其他各种商品，我们必须付出一倍于以前的数量。如果黄金和其他商品的生产都得到同样的改良，它们彼此之间就会恢复以前的比例。国家每年生产的商品数量会增加，从而国家财富也会加倍，但这种财富的价值却没有增加。”[3]

我们用现代语言改写这个段落。一个国家的财富，换句话说，“生活必需品、有用品或享受品”的数量，取决于劳动生产率。如果

---

[1] 如果使用马克思的语言，那么人们就能用“时间的节省”来表示生产所必需的劳动量的降低。

[2] 《政治经济学及赋税原理》，248 页。

[3] 同上，252 页。

在所有的部门，同样的劳动时间能生产两倍于以前的产品，那么国家的财富就增加一倍。相反，这些产品的相对价值没有变化，因为我们已经假设生产率的提高是整体的和均匀的。关于国家各自的财富的价值取决于“生产这些财富的相对便利或困难的程度”的说法反过来意味着什么？我们假设，生产的便利程度意味着较少的劳动付出：得出的结论就是价值与财富反比。生产的困难程度越大，价值就越增加，但财富却减少了。这种概念化的结论是离奇的，因为它把价值和交换条件（或相对价格）联系在一起，用劳动量来决定这些条件，而没有想到国民生产总值，没有把一个共同体的总产值和这个共同体的财富结合起来。

当然，李嘉图并不否认劳动生产率的增加能提高富裕的程度（不增加产品的价值[1]）。他认为，没有人像他那样高估商品的丰富和实际的低价格给所有消费者阶级带来的好处，[2]但在实际上，他不怎么关注和研究劳动生产率的基本现象（国民财富的原因），他关心的原则是：物品只能获得生产这些物品所必需的劳动量[3]的价值。一个国家的财富的增加有两种方式，一种方式是把更多的收入用于劳动者生活的维持，另一种方式是增加劳动生产力，他偏向于第一方式：在第一种情况下，财富的价值随着财富增加而增加，奢侈品和享受品的消耗将减少，节省下来的东西被用于再生产；在第二种情况下，财富可能增加了，但价值没有增加。

我们知道，马克思把李嘉图当作优秀的古典经济学家，使资产阶级经济学臻于完成的形式的经济学家，就像黑格尔的哲学在双重的意义上代表古典哲学的完成：完美的形式和最终的形式。马克思使用属于李嘉图的推理方式，而熊彼特称之为*李嘉图的缺陷*：他通过假设把许多因素排除在外，最终得出简单而缺乏意义的关系，如果其他东西都一样的

[1] 《政治经济学及赋税原理》，254 页。
[2] 同上，259 页。
[3] 同上，260 页。

话，这些关系是真实的，但其他东西不是一样的。

马克思并不认为工资增加所引起的人口增加将导致求职者之间越来越激烈的竞争，使工资回到维持生活的最低量水平上的竞争。他用产业后备军的纯粹经济机制来代替无论如何需要一定的时间才能起作用的人口机制。所谓的产业后备军就是由于资本家之间的竞争而导致的经常性失业，所有的资本家都追求利润的最大化，力求减少必要劳动时间，用机器代替工人（也就是用物化劳动或死劳动代替活劳动）。资本主义的积累机制在有助于生产力提高的同时，也以工人的工资为代价，因为同样的过程——积累的过程——使生产力提高，但使工资降低。在建立在追求利润（或剩余价值）之上的一种制度中，生产力的发展具有一种对抗的特点：财富——生产力的提高——的获得并非没有代价，这个代价就是产业后备军和劳动收入至少相对的低下（作为趋势性规律）。

尽管马克思没有明确地采用李嘉图的论点——工资回到维持生活的最低量，但在《政治经济学批判大纲》和《资本论》中关于资本主义的解释仍然充满了李嘉图的悲观主义，充满《政治经济学及赋税原理》的分配理论所描述的阶级之间的对抗（一个阶级超额得到的东西是从另一个阶级那里获取的）。在著名的《政治经济学及赋税原理》第二十一章，关于机器的一章，[1]尽管李嘉图没有否认，就长期而言机器的引入能增进包括最贫穷阶级在内的所有阶级的福利，但他认为，用机器替代人会给工人带来多重的和持久的不利影响。这一章预示着马克思本人关于无产阶级为必要的积累所支付的人力成本的许多论证。

马克思用劳动力代替劳动，显然能改进李嘉图学说的概念化，他相信能完成一次决定性的革命：从资产阶级经济学过渡到资产阶级经济学的批判，揭示了资本主义的秘密，揭示了地租、利息和利润的共同来源，揭示了重农主义者以为能在丰盛的自然中找到的、但仍然取决于资

[1] 在第四版之后增加的。

本和劳动的社会关系的净收益的秘密。

然而，剩余价值理论能使马克思把李嘉图的悲观主义和关于资本积累和生产力积累就长期而言的乐观主义倾向结合在一起。例如，在论述我们在前面提到的价值和劳动之间的区分时，马克思写道：李嘉图没有解决困难。他以为解决了困难，诉诸资本主义制度的本质，或者也可以说，诉诸资本主义制度的基本规律，即“生产更多的商品决不是资产阶级生产的目的。资产阶级生产的目的是生产更多的价值。尽管如此，生产力和商品的实际增加仍然发生了：所有的危机都是通过自己的运动使价值的增加转变为产品的增加这个过程中的矛盾的结果。”[1]我们接受这样的分析：产品和商品（实际商品或商品流通）的增加是资本家追求价值或利润的结果。但是，我们不能由此得出：以能够购买的产品数量来衡量的工资不可能提高，也不能由此得出：共同体的整个财富或共同体可支配的商品数量不可能增加。

换句话说，关于资本主义的马克思主义理论，关于建立在资本积累和生产资料不断更新之上的一种制度的理论，很容易导致就长期而言的熊彼特的乐观主义。对于具有复杂原因的资本主义制度，它仍然是悲观主义的：19 世纪上半叶的英国工资状况并没有否定李嘉图的维持生活的最低量的说法；发展的机制——商品数量的增加不是追求利润的目的，而是追求利润的副产品——使人想起生产和购买力之间、劳动供应量和雇佣所必需的资本之间始终更新的矛盾的假设。最后，和李嘉图一样，马克思也十分关注交换价值的分析和阶级之间的价值再分配，而不把注意力放在他并非不知道的过程上：我们在今天称之为增长或发展的过程。即使剥削率是恒定的，所有的阶级仍然从财富（或可支配的商品数量）的增加中得出自己的好处，资本主义制度并非是不可忍受的——只要资本的积累和资本的有机构成不至于逐渐导致惟有追求利润

[1] 《政治经济学批判大纲》第二卷，488—489 页（804 页——德文版）（本书译者的译文。——译者）。

（剩余价值的表现形式）才能启动的一种经济的崩溃。

5. 科学性和批判

在马克思设想的政治经济学中，也就是说在对古典政治经济学（资产阶级的知识）和资本主义的批判（资产阶级的现实）中，剩余价值的概念，或者更确切地说，劳动价值、工资和剩余价值的三个理论占据着首要位置，它们构成了马克思的政治经济学的框架。如果人们取消马克思的马克思主义的劳动价值理论，那么马克思当作核心的东西就消失了。像罗宾逊夫人那样具有社会主义思想的现代经济学家在进行这种取消的时候，并无恶意，因为她仅仅受过经济学的教育，不知道社会学和哲学。

劳动价值理论能结合对资本主义的人类学批判和科学批判，能区分局限于价格的庸俗经济学的外表（或幻想）和马克思主义所揭示的本质（或科学真理）。根据价值规律在劳动力（为资本家创造价值的使用价值）和以货币形式的资本，即工人购买必需品的交换价值之间的交换，赋予劳动的异化一种精确而科学的意义（在 Veräusserung [出卖] 和 Entfemdung [异化] 的双重意义上——工人必须出卖他的劳动形式，工人的活动和产品对工人来说是异己的东西）。最后，利润率下降趋势的规律要求人们从活劳动那里，而不是从死劳动那里获取剩余价值。不过，根据马克思在《政治经济学批判大纲》中的观点，这个规律是“现代政治经济学的最重要的规律，是理解最困难的关系的最本质的规律。”[1]总之，以这个规律为中介，劳动价值和剩余价值理论宣告了资本主义必然的自行灭亡。“资本本身在其历史发展中所造成的生产力的发展，在到达一定点以后，就会不是造成而是消除资本的自行增值。

[1] 《政治经济学批判大纲》第二卷，275 页（634 页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 46 卷下，267 页。——译者）。

超过一定点，生产力的发展就变成对资本的一种限制；因此，超过一定点，资本关系就变成对劳动生产力发展的一种限制。一旦达到这一点，资本即雇佣劳动同社会财富和生产力的发展就会发生象行会制度、农奴制、奴隶制同这种发展所发生的同样的关系，就必然作为桎梏被打碎。于是，人类活动所采取的最后一种奴役形式，即一方面存在雇佣劳动，另一方面存在资本的这种形式就要被撕破。"[1]这段论述紧接着一个论点：从历史的观点看，利润率下降趋势的规律是经济学的最重要规律。换句话说，资本主义的运作方式——资本的积累和对工人的剥削——是根据劳动价值理论来分析的，正如资本的历史发展，不可避免的自行灭亡，是从这个规律的一个结果推断出来的。

出于何种不可思议的误解，一位现代经济学家能在*撇开劳动价值理论*的情况下讨论马克思主义经济学？这个问题有一个双重的回答：一件商品的价值，作为它与其他所有商品的*交换比值*的结果，和*价值实体*之间的区分，在一位受过新实证主义或分析哲学的教育的现代经济学家看来是不可能理解的。他把货币价值——用货币单位计算的一件商品的等价物——和它的实际价值，即某件商品所代表的其他商品量区分开来。他不知道本质上不同于价格的价值实体。他没有错，他把对这种实体的探讨还给形而上学或人类学。

作为价格理论，劳动价值理论已经遭到多次的反驳，马克思完全知道这一点。用平均社会劳动量来计算的价值和价格之间的大致对应关系，在珍稀物品的情况下是不成立的。如果要假设这种对应关系，就不应该考察各种因素（供求关系，平均劳动量和边际量，等等）。最后，尤其当在一种平均利润率因竞争而形成的时候，每一个资本家从剩余价值总量中得到的份额并不是由他所雇佣的活劳动量决定的，而是由他使用的不变资本和可变资本的数额决定的。因此，在资本主义中，

[1] 《政治经济学批判大纲》第二卷，276 页（635 页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 46 卷下，268 页，只是译者把其中的"奴隶形式"改为"奴役形式"。——译者）。

最终说来与生产成本有关的价格并不能证明劳动价值规律。换句话说，按照马克思的一位解释者的说法，[1]劳动价值规律在实践中只有通过对自己的否定才能成立。这种辩证法使今天的经济学家目瞪口呆。既然今天的经济学家不知道价值（由交换比值计算的价值）和价值实体之间的区分，既然他在市场上得知的价值，即价格，不是出于偶然或在短时间里，而是因供求关系规律和利润率平衡的持续作用而才不同于价值，那么应该用哪些事实，用何种心理的和历史的经验来证明或证伪劳动价值规律？一个概念和一个科学规律能“挽救现象”，并继续是有效的，直到一种“现象”使人们对它们产生怀疑。但是，一个规律和一个概念，如果不能“挽救现象”，只有通过相反的现象才能显现出来，那么就不属于科学的范畴。雇佣最多的活劳动的部门或企业通常不创造最多的利润。一个世纪以来，经济学家没有看到利润率的趋势性规律，而是看到国民产值在资本和劳动之间分配过程中或多或少的周期性变动。在工业最发达国家中的贫穷地区，一个“贫穷的美国”的持续存在，用马克思主义的剥削理论或任何工资或价格理论都能容易地得到解释。（只需援引产业后备军的理论就够了，所有同意熊彼特观点的现代经济学家都接受这个理论，但使用另一种表达方式。）

经济学家们抛弃了在经济分析（共时和历时分析）和对资产阶级知识批判及现实批判之间的马克思主义综合，即借助于三个基本理论（劳动价值，工资，剩余价值）的综合，但是，他们继续对资本循环，资本发展（或资本积累）和利润率下降趋势的马克思主义纲领进行注释。事实上，只需在不变资本和企业购买之间建立等同关系，可变资本和剩余价值就能共同成为人们称之为增值的东西。在宏观水平上的这种方法提出了资本和劳动在国民产值中各自的份额的问题。在这个意义上，改写成现代经济学概念的马克思主义的纲领继续是分析的对象，或者更确切地说，是与现实比较的对象。利润率下降趋势的规律（撇开

[1] 参见E·曼德尔，《马克思的经济思想的形成》，83页。

死劳动和活劳动的形而上学）指出了资本的边际效益的下降（或者这样说也一样，资本和收益之间关系的增加）。其中，威廉·费尔纳先生在 1957 年 3 月的《经济学杂志》上发表了一篇属于这类文献中令人感兴趣的文章（就像罗宾逊夫人的整部著作），他对如下的命题作出结论（23 页）："自马克思提出其思想的一个世纪以来，马克思主义体系的中心假设被证明不符合现实。由于连续几十年的节约倾向和劳动供应量的增长率，频繁的革新足以提高先进经济的总产值，其比例不小于增长最快的因素（资本）的供应增长与总产值增长之间的比例。用另一种方式说，在我们掌握统计资料的国家中，资本—产出的比率并没有显示出长期的向上趋势。"[1]

《资本论》第二卷和第三卷的纲领，不管是否被资本主义的以后发展所证实，仍然是科学研究的对象。同样，对资本主义发展的分析没有丧失其科学意义，甚至也没有丧失其预言效力，只要清除或简单地撇开三个基本理论。如果局限于较少被引用的《政治经济学批判大纲》中的论断，那么马克思早就在科学的社会实现之前，就认识到了科学社会，认识到了直接建立在科学之上、而不是建立在单纯投资之上的增长。"随着大工业的发展，现实财富的创造较少地取决于劳动时间和已经耗费的劳动量，较多地取决于在劳动时间内所运用的动因的力量。而这种动因自身——它们的巨大效率——又和生产它们所花费的直接劳动时间不成比例，相反地却取决于一般的科学水平和技术进步，或者说取决于科学在生产上的应用。［……］例如，农业将不过成为这样的物质代谢的科学的应用，这种物质代谢能加以最有利的调节以造福于整个社会体。现实财富倒不如说是表现在——这一点也由大工业所揭明——已耗费的劳动时间和劳动产品之间惊人的不成比例上，同样也表现在被贬低为单纯抽象物的劳动和由这种劳动看管的生产过程的威力之间在质上的不成比例上。劳动表现为不再像以前那样被包括在生产过

[1] 原文为英文。——译者

程中，相反地，表现为人以生产过程的监督者和调节者的身份同生产过程本身发生关系。[……] 工人不再是生产过程的主要当事者，而是站在生产过程的旁边。”[1]整个农业和工业还没有到达一个世纪以前马克思的才华所预感到的阶段。

和作为资本家和企业追求利润的动机或原则的资本积累对工人的可能影响的描述一样，社会学和经济学的描述也不是必然地基于这三个基本理论。马克思以为他把根据劳动价值理论的一种经济合理性给予争夺劳动时间的斗争。对于那些抛弃劳动价值理论和剩余价值取自最后劳动时间的观点的人来说，关于这些社会冲突的分析具有其社会学的和历史的意义。

最后，为死劳动服务的活劳动的“异化”，或者用普通的语言来说，劳动者在一台巨大机器中的融合，在今天仍然是社会批判的主题。“工人把工具当作器官，通过自己的技能和活动赋予它以灵魂，因此，掌握工具的能力取决于工人的技艺。相反，机器则代替工人而具有技能的力量，它本身就是能工巧匠，它通过在自身中发生作用的力学规律而具有自己的灵魂 [……]。科学通过机器的构造驱使那些没有生命的机器肢体有目的地作为自动机来运转，这种科学并不存在于工人的意识中，而是作为异己的力量，作为机器本身的力量，通过机器对工人发生作用。”[2]但是——我们由此回到阿尔都塞和他的追随者——劳动者对机器或通过机器的这种“异化”或奴役是否取决于所有制的性质？用生产资料集体所有制和计划经济代替私有制和市场经济，是否能克服这种异化？如果必须取消商品的形式，换句话说，取消用交换来衡量价值的间接尺度，正如曼德尔和马克思的字面解释所希望的，那么在前景中的应该是何种经济制度？这是一种可想象的制度，还是一种由联

---

[1] 《政治经济学批判大纲》第二卷，221 页（591—593 页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 46 卷下，217—218 页。——译者）。

[2] 《政治经济学批判大纲》第二卷，212 页（584 页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 46 卷下，208 页。——译者）。

合生产者来管理的近乎空洞的观念？

出于政治和哲学的理由，阿尔都塞把科学性给予剩余价值的概念，因而给予我称之为三个基本理论（劳动价值，工资，剩余价值）的东西。如果他想不与苏联马克思列宁主义的正统观念决裂，那么他就应该坚持社会主义制度的工业化和资本主义制度的工业化之间的本质区分：理论把这种本质意义归于生产资料所有制的性质。

另一方面，阿尔都塞和他的追随者，由于他们的哲学教育，对在罗宾逊夫人看来代表马克思对经济学理论的贡献的模式或纲领不感兴趣。在他们看来，这些纲领处在较低的水平上。“从概念的形式化方面看，数学的形式化只能是从属的。”[1]这种最后的概念化界定了一个新的科学领域，而剩余价值则是其已经达到的完美表达，是令人震惊的科学发现。他们给出了何种证明？没有：事实上，三个基本理论既不能对西方的计划工作者，也不能对苏联的计划工作者（他们越来越难以计算平均社会劳动时间——如何能把不同工种的劳动归结为一个唯一的标准？——并且不能不考虑生产要素的相对匮乏）有任何帮助。他们有什么权利断定地租、利息和利润还原为统一的剩余价值是科学的确定知识，而西方实践和苏联实践都与这种还原不符？“剩余价值之所以不是一个可测量的现实事物，是因为它不是一个事物，而是一个关系的概念，是生产的一种社会结构的概念，是仅仅在其结果中可见的和可测量的一种存在的概念”。[2]然而，为了把一个仅仅在其结果中可测量的概念提高到科学的崇高位置上，还必须明确指出其结果是什么，这些结果是否包含非直接可见的概念。

深深吸引我们的年轻哲学家的东西，是剩余价值概念在马克思体系中的战略地位，是把它引入《资本论》第一卷的概念框架，是价值和价格之间、剩余价值的实在性和价格现象（Erscheinung）或假象

[1] 《读〈资本论〉》第二卷，163页。
[2] 同上，158页。

(Schein) 的实在性之间的区分所能容忍的各种解释。相反，他们不愿意看到——这是十分明显的——这些哲学特有的模棱两可暴露出这种概念化的非科学性（在科学性一词的现代意义上）。或者至少可以说，经济学、社会学和人类学汇合于其中的这种概念化不可能利用经济学特有的科学性。

马克思充分意识到他的方法和概念的独创性：剩余价值既属于社会学的范畴，也属于经济学的范畴（在今天，这是两门不同的学科），因为剩余价值阐明了在*一定历史时期*的生产的*社会*条件：生产资料私有制，生产资料占有者对社会剩余产值的获取。同时，超越经济学理论范围的一些问题清楚地显现出来了：原始积累的起因是什么？资本主义生产方式的运作不可或缺的资本最初是如何形成的？

同时，我们已经看到，三个基本理论的概念化赋予马克思主义经济学一种资产阶级或庸俗经济学批判的特征。概念的产生，《资本论》的描述 (Darstellung)，在我看来比《政治经济学批判大纲》的描述更笨重、更缺乏说服力。劳动价值理论的唯一证明建立在属于另一个时代的*本质主义*哲学之上：性质不同的商品只能根据它们具有的共性来衡量。然而，商品的共性仅仅在于它们是劳动的具体化。参照一个结果或一种指标对所谓性质现象的衡量属于科学实践。马克思的论证既没有证明劳动是价值实体（如果我们假定这种说法有一种意义），也没有证明商品是根据凝结在每一件商品中的劳动量来交换的，因为确切地说，这种比例性在实际交换中是不成立的。正是矛盾吸引着哲学家们。从价值到利润率下降趋势，《资本论》的概念体系的发展，宏伟的精神构造，应该同时能解释资本主义的实际运作和其中的行动者对资本主义的错觉。如果剩余价值概念发现了诸生产关系的真正现实，而这些生产关系则构成了结构，那么这个结构应该表现在现象中和隐蔽在假象下。但是，现象何以能证明现象所隐藏或掩盖的一个结构的*真理*？在揭示资了本主义的社会的、时代的、历史的条件这个意义上，政治经济学批判（反对资产阶级经济学规律和永恒经济学规律之间的混

淆）的社会学意义多于经济学意义。通过价值和价格的区分——受现象束缚的资本家自己也没有意识到的资本主义内在矛盾——政治经济学批判仍然是一个有吸引力的概念把戏，只要图式——增长的图式，利润率下降趋势的图式——没有得到统计数字的证实，或者被驳倒。

阿尔都塞和他的追随者显然没有走这条道路。他们利用《资本论》的概念体系来达到三个目标：（1）对青年时期的马克思和《资本论》的马克思之间的关系作一个新的解释，表明与“认识论断裂”相一致的精神断裂；（2）建立一种结构主义的马克思主义，也就是说，非人道主义的、非历史主义的马克思主义；（3）勾勒一门关于历史或社会组织的科学，它能确保科学性，又没有意识形态或主观性的危险。

我逐一检查到达这三个目标的方法。

6. 结构主义的骗局

（1） 在我们看来，重要的不是一步一步地沿着马克思的思想路线，从马克思给他父亲的信到《共产党宣言》，直至《资本论》。我们不讨论马克思在接受教育的年代里主张的哲学。我们暂且同意古尔维奇和阿尔都塞的说法——尽管我们抱有极大的怀疑——马克思较多地接近康德或费希特，较少地接近黑格尔。无论如何，马克思属于左翼青年黑格尔派，除了黑格尔，他没有选择任何其他人作为对话者。自从逗留柏林期间，许多著作表明他意识到历史的契机：一个哲学家已经建立了一种能用概念表达世界和精神发展的体系。这个体系使他感到气愤，他不接受这个体系，也许他从来没有接受这个体系，即使不考虑这个体系的无法实现。但是，他在与这个体系的关系中找到自己，界定自己。他逐字逐句注释和驳斥其著作的对话者，是黑格尔，而不是康德或费希特。

贯穿马克思的生活和著作的两个主题来自与黑格尔的这种较量：实

践的主题和批判的主题。到目前为止，哲学家思考世界，今天，问题在于改造世界。哲学家在思考世界的时候不改造世界，哲学家在诉诸行动的时候才改造世界。为了真正地改造世界，还必须清除每一个社会和每一个人对本身的错误认识。青年时期的马克思和成熟时期的马克思之间关系的问题，可归结为马克思自1843年起提出的宗教、法律、国家批判和他在《资本论》中完成的政治经济学批判之间关系的问题。对批判的解释在很大程度上联系于对外化和异化的解释。在二战后不久，在存在主义时期，耶稣会神父费萨尔、比戈和卡尔维兹，以及存在主义者，把整个马克思主义思想当作一个非时间性的整体，其中的一些人援引1845年的著作，另一些人则援引1867年的著作，好像马克思主义思想没有发展，好像作者没有完成、也没有发表的1844年手稿包含了马克思主义的精华。几年以前，在巴黎大学，我在一门为期整整一年的课上试图重建马克思的研究的不同阶段，但没有预先假设一部逐渐形成的、不自我封闭的著作的统一性或一致性。

所有那些认为有必要研究这些著作的人都同意阿尔都塞主义者的看法：费尔巴哈风格的批判——人在物中，在雇佣劳动中异化，人必须通过克服异化来重新找回自己的存在（甚至自己的类存在）——在许多方面不同于《资本论》的政治经济学批判。前一种批判的哲学主题是主项和谓项的颠倒（用于粗鲁地驳斥黑格尔的颠倒，黑格尔被认为混淆了概念和现实，而具体和特殊客体是实在主体，普遍性是谓项。[1]）受费尔巴哈启发的宗教批判也针对主项和谓项的颠倒：人是主体，只有消除

---

[1] 参见《神圣家族》，《马克思哲学著作》，莫利托译，第二卷，99页。“他从‘一般果实’这个非现实的、理智的本质造出了现实的自然的实物。”……

“显而易见，思辨哲学家之所以能完成这种不断的创造，只是因为他把苹果、梨等等东西中为大家所知道的、实际上是有目共睹的属性当做他自己发现的规定，因为他把现实事物的名称加在只有抽象的理智才能创造出来的东西上，即加在抽象的理智的公式上，最后，因为他把自己苹果的观念推移到梨的观念这种他本人的活动，说成‘一般果实’这个绝对主体的自我活动。”

“这种办法，用思辨的话来说，就是把实体了解为主体，了解为内部的过程，了解为绝对的人格，这种了解方式就是黑格尔方法的基本特征。”（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第二卷，75页。——译者）

宗教幻想，人才能重新占有自己的“被异化的”、被抛入彼世的财富。按照阿尔都塞主义者的说法，这种理论仍然处在黑格尔问题的范围内，必然导致绝对知识或人在历史终结时回到自身所包含的历史主义。

无疑，《资本论》的批判不同于人类学批判，但这是一种根本性的不同吗，这是引入了一个全新问题的一种认识论断裂吗？ 人类学批判从《政治经济学批判大纲》和《资本论》中消失了吗？ 我们想到了《论犹太人问题》：我们在那里找到了一种批判的最初版本，它既是历史学的，又是社会学的。 在这种批判中，仍然保留着黑格尔的问题域，但表达了共产主义的意向。

> 完备的政治国家，按其本质来说，是和人的物质生活相反的一种类生活。 物质生活这种自私生活的一切前提正是作为市民社会的特性继续存在于国家之外，存在于市民社会。 在政治国家真正达到的地方，人不仅在思想中，在意识中，而且在现实中，在生活中，都过着双重的生活，在这个共同体中，人把自己看做社会存在物；后一种是市民社会中的生活，在这个社会中，人作为私人进行活动，把别人看做工具，把自己也降为工具，成为外力随意摆布的玩物。 政治国家和市民社会的关系，正像天和地的关系一样，也是唯灵论的。 和宗教与世俗世界的关系一样，政治国家和市民社会也是处于对立的地位，它用以克服后者的方式也是和宗教克服世俗狭隘性的方式相同的，就是说，服从它的统治。[1]

与政治幻想相对立的现实被定义为有需要和劳动的人在市民社会中的生存。 在以后的一个阶段，市民社会（Bürgerliche Gesellschaft）成为经济基础，而被归结为上层建筑的政治普遍性没有丧失任何实在性。

[1] 《马克思哲学著作》，莫利托译，第一卷，176—177 页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 1 卷，428 页。 ——译者）。

批判仍然针对一个领域——唯一的领域——在那里，人应该充分地自我实现，革命应该发生。不知道这个基本的领域——市民社会，生产关系，在那里，人今天被异化，明天将克服异化——将使哲学家和实践处在盲目和无作用的境地。宗教批判导致政治批判，政治也是幻想，但是在另一种意义上的幻想：政治国家（或上层建筑）并不是非现实的，但是，把自主和自我满足给予政治国家的公民或人不是颠倒了主项和谓项的关系，而是把决定性的步骤或最明显的现实与游行示威混淆在一起。这种混淆是资产阶级虚假意识的一个方面。在《政治经济学批判大纲》和《资本论》中，马克思的批判重新采用异化和虚假意识两个联系在一起的主题。阿尔都塞的一个追随者正确地分析了《1844年经济学哲学手稿》的方法和《资本论》的方法之间的相似[1]："在《1844年经济学哲学手稿》中，主体（工人）把他的本质放在一个客体中，这个客体逐渐增强了异己存在（资本）的力量，在颠倒的运动中，它把自己当作主体，把工人降格为其对象的对象。在《资本论》中，外化（Veräusserlichung）在于：通过形式的概念分解（Begrifflosigkeit），这种关系在事物（物化）的物质属性上看到了其降格的物质规定性；于是，关系在其中消失的事物表现为自动的主体（主体化）。工人和资本家没有干预这个运动。因此，工人在这里表现为雇佣劳动生产关系的支柱，而不是过程的最初主体，异化的机制与此无关。因此，我们能确定两种不同的结构。*但马克思始终倾向于把它们混淆在一起*（着重号为笔者所加——雷蒙·阿隆），倾向于根据实在主体的异化模式来思考资本主义关系的异化，倾向于把 Verkehrung——对换（inversion）设想为 Verkehrung——颠倒（renversement）。"在这里，我们被告知：在《1844年经济学哲学手稿》和《资本论》中的批判方法表现出一种结构的相同性，因此，马克思本人没有意识到认识论断裂。这就是青年时期的马克思的黑格尔式问题域和成熟时期马克思的问题域之间的

[1] 《读〈资本论〉》第一卷，194页。

根本性区分，不需要在他的著作中寻找其表达方式或证据，因为在这个关键点上，马克思不比他的注释者更好地避免混淆。此外，如果有必要的话，阅读《政治经济学批判大纲》就足以证明，1857—1858 年的人类学批判——体现为机器的工人已经被剥夺了智慧，已经成为自行运转的一架巨大机器这个生产系统中的附件——能毫无困难地与《资本论》中提出的纯粹经济学批判结合在一起（创造价值的抽象劳动和生产某种性质的商品的具体劳动之间的区分，把创造利润的同一种能力归于资本的所有部分的资本家的幻觉，而只有活劳动才能创造价值，因为利润是剩余价值的一种形式或一个部分，等等）。

因为马克思混淆了认识论断裂要求区分的东西，所以我们还应该问：是区分的人错了，还是混淆的人错了。事实上，严格地说，马克思从来没有混淆过。在《1844 年经济学哲学手稿》中，他还没有设想出古典经济学的整体，他还不拥有属于他自己的体系的观念。在那里，人类学批判是以一种直接形式表现出来的，有时，是根据工人必须在劳动中，在人的基本活动中实现他自己的“类存在”的假设。在《政治经济学批判大纲》中，马克思认识到，在现代经济中，劳动始终服从必然性，工人只有自由时间里才能获得自由。

首先在英国古典经济学的意义上，马克思在 1844 年还没有制定其原则的《资本论》的经济分析被认为是严密的和科学的。但是，当借助于一种哲学的概念化重新解释英国古典经济学的时候，他发现了异化和物化的一种类似形式（不是同样或相同的形式）。只有活劳动能创造价值，社会劳动时间衡量、决定商品的价值：商品不是被理解为社会关系的表达，而是在庸俗经济学家的眼里，商品被当作一种直接给定的物品，然而在商品中混合了两种在庸俗经济学家看来难以区分的本质：凝结在商品中的抽象劳动的价值，以及产品、即一定性质的劳动产物的效用。同样，庸俗经济学家把机器的物质实在性（如果活劳动不开动机器，机器就不能创造利润），以及死劳动和作为剩余价值来源的活劳动之间的社会关系混合在资本中。和庸俗经济学家一样，资本家也没

有摆脱资本和其他生产要素一样能创造价值的幻觉。换句话说，马克思自己的概念理论界定了真正的和本质的现实，它对立于资本家、实践的人和这种实践的理论家局限于和生活在其中的现象。

这两种批判形式的相同之处和不同之处既不是使人感兴趣的东西，也不是秘密。没有人怀疑马克思在《政治经济学批判大纲》和《资本论》中利用了"借自人类学批判的纲领"。[1]他写道："人与人之间的关系成为物与物之间的关系，在这个句子里，两个宾语偷偷摸摸地占据主语的位置。"[2]最后，马克思不认为有必要确定术语的区分，因为他从来没有真正思考他的理论与青年时期的马克思的人类学理论的区别。因此，只有一个问题：这种根本性区别存在吗？

在某种意义上，解释者如果把出现在《资本论》中的马克思思想的一种倾向引申到极点，那么可能会发现这种根本性区别。这个倾向就是重建作为一个有结构的整体的资本主义制度，在这个整体中，作为生产关系的支柱的人，工人和资本家，不是代表历史过程的动因或主体，而是在不理解资本主义的情况下体验或遭受资本主义的运作和发展。资本主义必然表现在庸俗经济学的外表中——这在实际上把这些有充分根据的外表与费尔巴哈的宗教幻想或甚至与客观化（即《1844年经济学哲学手稿》的异化）区分开来。

但是，阿尔都塞主义者所没有看到的是，坚持以前的术语，人类学的光环，不仅仅是以前问题的一种非批判的残余，而且也是一个基本问题在*马克思的马克思主义*中的必然延续：用物与物之间的关系来代替人与人之间的关系。借助凝结在商品中的社会劳动时间对（非直接的）价值尺度的批判深刻地描述了社会主义的生产方式。*在马克思的思想中*，通过揭示剩余价值机制的古典经济学批判是与资本主义批判分不开的，而后一种批判不言明地援引由联合生产者管理的一种非商品经济。

[1] 《读〈资本论〉》第一卷，197页。
[2] 同上，198页。

这是一种乌托邦，马克思从未详细阐述联合生产者的管理，他显然也没有意识到其问题和困难。但是，尽管如此，《政治经济学批判大纲》的批判和《资本论》的批判始终具有一种两重性：对资本主义现实和反映资本主义现实的庸俗经济学的科学批判，对在资本主义中的人的命运的人类学批判。此外，阿尔都塞主义者致力于以钻牛角尖的方式证明，马克思本人不理解他自己的认识论革命，然而，他们没有看到本质的东西：在何种意义上和为什么马克思的三个主要理论（劳动价值，工资，剩余价值）所区分的各种生产关系是资本主义的结构，真理或本质？在现代经济学关于科学所给出的意义上，马克思和马克思主义者都不能提供关于这些理论的科学证明。被阿尔都塞主义者当作马克思主义经济学的科学核心的东西在现代经济学看来是马克思主义经济学的形而上学、或意识形态、或人类学部分。

(2) 为什么阿尔都塞主义者把在大多数科学家看来是哲学的东西叫做科学的？从一方面看，错误在于对现代经济学的无知或排斥。从另一方面看，一心想在马克思主义中和在历史科学中发现结构——几年以来，巴黎的思想方式热衷于的概念——的等同物的强烈愿望担负了起（重新）解释《资本论》的责任。

"结构"一词不具有任何魔力；在最含糊和最广的意义上，它是指一个其各个部分相互啮合、套合和整合在一起的整体，相对于其部分而言，这个整体表现出一种独特性和特殊性，只有根据其他部分及其与整体的关系或根据它们的组合规律，这些部分中的每一个部分才能被认识或理解。当然，按照结构的这种定义，一种生产方式或一种社会组织有一个结构。但是，这样的一种论断并没有告诉我们关于生产方式或社会组织的任何东西：还有待于发现整体——资本主义生产方式，实际的资本主义社会，英国资本主义社会——具有一种结构和何种结构。

阿尔都塞主义者运用"结构主义的"观念或解释，来代替作为历史主体的人和阶级，即"社会组织"或"有结构的整体"。沿着这条道路，解释者决定把"人在某个制约他们的环境中创造他们自己的历史"

之类的所有说法都归结为一个黑格尔的问题域，这是马克思本人在“认识论断裂”之后没有认识到的过时方法；解释者认为，生产关系或“生产方式的结构”构成的是现实，而不是作为物与物之间关系的“拜物”的人与人之间的关系；解释者不理解对受价值规律支配和追求剩余价值的资本主义的批判和社会主义预言、联合生产者的经济管理之间的联系。

无疑，这种（重新）解释回答了马克思思想的一个倾向。和《政治经济学批判大纲》相比，在《资本论》中，经济学批判的人类学意义不占据重要位置，也没有得到清晰的表达。此外，不管马克思本人对他自己的思想作了何种解释，一种与字面和精神相反的（重新）解释仍然是合理的，如果这种解释至少解决了以前不可解决的问题。不幸的是，事情并非如此。只要历史—社会学的研究没有充实它并为它奠定基础，阿尔都塞的“结构主义”就仍然是一个没有内容、没有根据的空洞计划。

在《〈政治经济学批判〉导言》中，马克思强调在每一个“有结构的整体”内的各种范畴的不平衡发展（在秘鲁，有发达的劳动分工，但没有货币）。亚细亚生产方式不是一个“有结构的整体”，它类似于这样一个模式，该模式具有每种生产方式的某个方面（确切地说本质的方面）的特征，即获取剩余价值的手段。但它既没有唯一的奴隶制形式，更没有唯一的农奴制形式。生产方式的“结构”理论只有一个双重的条件下才能告诉我们一些东西：对组合在每一种生产方式中的成分进行全面的分析，了解一个要素的特殊形式会对其他要素产生怎样的牵连。例如，在何种程度上，实际占有（或生产的物质过程）的一种（无意识的）特殊形式改变了资本增值的过程，或者改变了所有权关系？如果我们从狭义的、仅仅表示经济基础的生产方式转到有各种机构或实践的社会组织，那么同样的困难也会出现，并且增大了，因为阿尔都塞主义者没有逐一列举机构，没有详细考察每一个机构的概念（在他们赋予这个词的意义上）。

在哲学方面，阿尔都塞主义者没有在《〈政治经济学批判〉导言》中更多地发现“被思维的对象”和“实在主体”之间相一致的秘密或保证。阿兰·巴迪乌质问他们：这种一致是属于斯宾诺莎的模式，还是康德的模式。问题既是合理的，也是无意义的：在这种抽象的水平上，在一切“经验”研究和一切“历史”研究之外，没有人能回答一个更多地属于学校练习、而不是属于哲学的问题。认识论专家沿着社会科学的实际发展，有可能得出经济学或社会学使用的概念，同时，有可能根据阿尔都塞给予概念的、更确切地说是亚里士多德式的而不是黑格尔式的意义，解释为什么这些概念是名不副实的。

阿尔都塞主义者同样以结构主义自居，强调马克思的思想允许的、但规定了其范围的一种区分：实际生产方式的结构或共时分析和从一种生产方式过渡到另一种生产方式的历时分析之间的区分。相反，马克思在《资本论》第二版前言中以赞美的方式引用的一位评论者，断言关于资本主义的马克思主义分析既是共时的，也是历时的，这种分析同时表明资本主义生产方式形成的必要条件和资本主义因内部矛盾而导致的必然灭亡。

显然，马克思敏锐地意识到相互联系在一起的经济和社会的“整体”特征。瓦尔拉和帕累托在均衡理论中以数学形式阐明的经济体系的所有变量之间的相互联系，古典经济学家可能已经预感到了，或者可能已经以经验的方式发现了。关注宏观经济学的马克思重新采用魁奈的经济表和李嘉图的工具，把一种完成的形式给予始终能自我再生产的经济体系的这种整体性。此外，“在一切社会形式中都有一种一定的生产支配着其他一切生产的地位和影响。”[1] 经济学分析在历史上的特定的经济制度的运作。因此，无任何东西能阻止人们以抽象的方式区分生产方式的分析和从一种生产方式过渡到另一种生产方式的历时

---

[1] 《〈政治经济学批判〉导言》，251 页（译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第 2 卷，《〈政治经济学批判〉导言》，109 页。——译者）。

分析。

在分析资本主义的时候，这种区分仍然呈现出一些特殊的困难。在资本主义中，是工业生产支配着其他一切生产的地位和影响。然而，出现在《政治经济学批判大纲》和《资本论》中的资本主义工业生产同时是依靠机械化的实际占有过程和剩余价值的占有过程。马克思没有明确地考察这两个过程的可能分离的结果。《政治经济学批判大纲》的论证和《资本论》第三卷的著名注释表明，剩余劳动的必要性随着劳动生产率的提高而减少。“因此，并不是为了获得剩余价值而缩减必要劳动时间，而是直接把社会劳动时间缩减到最低限度，那时，与此相适应，由于给所有的人腾出了时间和创造了手段，个人会在艺术、科学等等方面得到发展。”[1]相反，在剩余价值的数额或分配方面，马克思看来没有思考集体所有制代替个人所有制而导致的结果。正如实际占有和为了剩余价值对无产阶级进行剥削这两个过程不可能是完全分离开来的，共时分析也必然呈现出一种动态的特点，因为以工业生产为特征的资本主义生产方式只能在发展中运转，只能在扩展中维持。只有扩大再生产的模式能体现资本主义的真理和实际活力。“积累，再积累，这就是规律和预言。”服从无情的竞争规律的企业家必须不断地更新他们的生产工具，改善劳动生产率，从而降低必要劳动时间，改善资本的有机构成。熊彼特的观点来自马克思，在他看来，缺乏平衡的资本主义只有通过破坏性和创造性和不平衡性，才能继续存在下去。

为什么阿尔都塞主义者把这样的一种意义给予经济基础的因果性和马克思主义者出于资本主义经济固有的运作机制而加以贬低的结构间因果性之间的区分？在这里，人们很容易看到一种政治的和科学的（或哲学的）双重意向。

任何一种作为生产方式的资本主义不可能通过经济发展的内在规律

[1]　《政治经济学批判大纲》第二卷，222 页（593 页——德文版）（译文引自人民出版社《马克思恩格斯全集》第 46 卷下，218—219 页。——译者）。

的作用而通向革命或社会主义。最好应该说，一个世纪以来，马克思研究者、马克思主义者和反马克思主义者都没有认识到圣书的最终意义：贫困化，资本有机构成的改变，利润率下降趋势的规律，生产力和生产关系（社会生产力和私有制）之间的矛盾，所有这些矛盾或趋势性规律都处在资本主义的生产方式中，它们决定了资本主义的运作方式，资本主义再生产的方式，而不是决定了从一个社会组织到另一个社会组织过渡的历时规律。

不无讽刺意味的是，这种重新解释以迂回的方式重新发现了大多数马克思主义者到目前为止归于反马克思主义者的恶意的一些命题。事实上，即使人们坚持马克思的图式，马克思也没有用严格的经济学语言证明绝对贫困化和相对贫困化，以及资本主义灭亡的必然性。工资在国民产值中份额的可能下降或利润率的可能降低，并不意味着资本主义的最后崩溃。使进化论的马克思主义者感到困惑的东西满足了结构主义的马克思主义者的期待。

在抛弃了经典马克思主义的历史理论之后，共时（或资本主义生产方式）分析和历时（或从一个生产方式到另一种生产方式的过渡）分析之间的区分也能使人们思考“过渡形式”或“混合形式”的一种理论。阿兰·巴迪乌希望称之为“苏联修正主义”或“中国文化革命”的理论也许就在于此。但是，在我看来，阿尔都塞主义者对这种区分的强调更多地表明一种哲学意向，而不是一种政治意向。他们多次希望驱除黑格尔、历史主义、甚至历史的幽灵。

事实上，这种区分允许人们用一种混同于历史唯物主义，即本身作为社会组织或生产方式理论的历史理论或科学来代替历史学家通常所理解的历史认识。历史学家，新康德主义者，考察历史事实的规定性和构造，考察从无数的经验材料、值得后人关注的材料中挑选出来的东西。如果历史唯物主义的概念能定义生产关系和生产关系的结构，那么它们一挥魔棒就能解决所有的问题。历史认识的对象是什么？是生产方式。哪些事实够得上历史的崇高地位？是那些能影响生产方式的

事实。关于生产方式的起源的研究针对什么？针对其组合构成一种生产方式的诸成分。但是，一种社会组织，“有结构的整体”，包括多种生产（或实践），这些生产之间的关系随着社会组织的不同而有所不同。一种特殊的实践在不同的社会组织中是不相同的。每一种实践都有一种自身的时间性（或者换句话说，变化的节律和形式根据不同的科学、艺术、风俗或技术而有所不同）。

在这里，我们来到关键点。如果我们拥有一门关于所有社会组织、每一种实践的时间性、每一种社会组织特有的结构的科学，那么就可能有一门历史的科学。如果我们不拥有这门科学，那么除了搜集材料和谦虚地考察材料的历史学家或社会学家的途径，还有什么其他的途径能展现在我们面前？

在他的科学实践中，马克思从来没有取消历史叙事的意向。《路易·波拿巴的雾月十八日》，受社会学启发的历史叙事，像他那样富有才华的任何一位历史学家都能写出来。在《资本论》中，马克思以不同的方式运用他的历史博学：有时，他阐明一个抽象的理论，提及社会事实（为了最后劳动时间的斗争），有时，他用经济学—社会学理论来解释历史发展的主线（经济危机，阶级冲突的加剧），有时，他在历史事实中寻找生产方式的系谱，制造业的产生，资本的积累。在阿尔都塞主义者看来，只有最后一种实践才配得上科学的名称，因为它重现了关于社会组织的起源的历时分析。

当然，如果社会组织的理论能为我们提供关于实践及其在每一个结构中的关系的一个完整体系，那么运用这种完整而普遍有效的理论的历史知识就能最终解决历史客观性的问题。历史科学具有斯宾诺莎主义或阿尔都塞主义的结构的永恒性质。但是，这种科学是不存在的，哪怕以科学计划的名义。阿尔都塞主义者仅限于重新采用马克思主义的经典概念，而马克思主义者自己也多次指出这些概念的模棱两可。阿尔都塞主义者用流行的语言重述这些概念，当他们提出一种咬文嚼字的学究式哲学时，自以为革新了科学。生产方式的理论尽管不像勉强用

结构主义涂层覆盖的马克思主义浮华中的理论那样肤浅，仍能解释过去的重建，但不能彻底阐明它。完整的历史主义把理论吸收进历史中。阿尔都塞主义者所设想的“完整理论”取消对具体事实的理解，取消对人们不可能看到两次的事实的叙述。但是，这种理论仅仅存在于把科学和不可证实和不可反驳的概念混淆在一起的哲学家的想象中。

(3) 阿尔都塞的“结构主义”最终表现出一种明显的贫困。斯大林主义的辩证唯物主义理论消失了，没有留下任何痕迹，理论（或哲学），理论的理论获得了辩证唯物主义的名称，以便在信仰卫士不知道的情况下使生者获得死者的财产。关于历史唯物主义，我们能学到什么东西？每一个社会组织都是一个“有结构的整体”，各种不同的实践不能相互还原，每一个社会组织都有自己的特征，在不同的社会组织中，这些特征之间的关系有所不同；在每一个社会组织中，有一种占统治地位的实践（或生产），最终说来，经济实践始终是决定性的。相反，人们没有严格地定义任何概念，既没有严格地定义“最终决定性”这个概念，也没有严格地定义“在一定社会组织中的统治地位”这个概念。

剩余价值——利润和地租利息的唯一来源——概念的引入，相当于一种认识论断裂，相当于一个新的科学领域的诞生。事实上，阿尔都塞主义者用一种伪结构主义的语言来表达马克思主义的生产关系类型学，但对我们的历史知识没有增加任何东西。他们认真地考察结构因果性的概念，就像其他人在不久以前认真地考察经济基础的因果性。但是，他们没有理由断言，在一种以占有自然的工业方式为特征的社会中，获取剩余价值的方式对实践具有决定性的影响。他们没有提出解决《资本论》的主要困难的新方法：为什么价值过程（相对于价格过程而言）是基本的现实？如果奠定剥削理论的数字图式既不能得到证实，也不能遭到反驳，价值理论何以具有科学性？三个基本理论只能通过数量关系（利润率下降）或通过援引商品掩盖了其关系的人类主体被证明。但是，阿尔都塞主义者既不能采用第一个选项（应该讨论经

济），也不能采用第二个选项，因为第二个选项会把我们引向首先必须清除的意识形态倾向的批判。

列维－斯特劳斯进行结构的分析，出于奉承或谨慎，把一个任务交给哲学家：将《野蛮人的思维》的理论和某个传统理论（或哲学）联系在一起。阿尔都塞主义者则相反：他们使用他们借自或以为借自结构主义的某些述语或某些方法，以为能从中得出一种哲学。

作为社会组织的理论的历史唯物主义需要辩证唯物主义或理论，以便阐明"被思维的对象"和"实在对象"的关系。但是，除了历史唯物主义，这种斯宾诺莎主义或康德主义的理论没有其他的保证；不过，历史唯物主义也处在证实和证伪的范围之外：在资本主义的分析中，历史唯物主义不能通过数字材料被证伪，因为它不接受这些数字材料；在事件（历史）的分析中，它不能通过事实被证伪，因为它在事后解释和接受所有事实。

这些假概念的、实际上口头的推论（"换喻的因果性"），为了最大限度地满足习惯于哲学论证的人，用学究式的问题代替也许令人讨厌、但真正的问题，因为这些真正的问题不是针对"结构的现实"，而是针对天真的历史学家试图重建的、经验主义的社会学家或寻找模式和总量的经济学家试图构造的事实。

7. 黑格尔的幽灵和导师之死

由于本身的贫乏，以"科学性"自居的对马克思主义的这种（重新）解释不足以保证成功。令人震惊的效果来自这句话的丑闻效果：马克思主义不是一种人道主义，不是一种历史主义。

在法国解放后不久，让－保罗·萨特宣布："存在主义是一种人道主义"，在那些记得人道主义者这个人物（在《恶心》中）的人看来，或者在那些阅读了《存在主义与虚无》（"人是一种无用的激情"）的

人看来，这种说法是惊人的。为了把关于不可调和的诸意识——每一个意识都因为使他人对象化而剥夺他人的自由——的一种*存在论*，和关于旨在调和社会行动者的世界历史所包含的*存在者层次*结合在一起，需要战争和政治介入。《辩证理性批判》也通向一种暴力的人道主义，在反抗中和通过反抗实现人道主义，然而没有任何东西能使人们希望这种反抗在胜利后不重新陷入实践—惰性。

阿尔都塞主义者同时否认马克思的人道主义和历史主义，因为这两个词语能相互还原。我们已经看到，对马克思的人道主义的否认首先具有一种马克思学的意义：《1844 年经济学哲学手稿》中的青年时期的马克思的人类学批判和《资本论》中的政治经济学批判之间，有一种根本性的对立（马克思本人没有意识到），为了维护这种根本性的对立，应该在《资本论》和所有其他的著作中除去作为历史主体或被其关系的“物化”所“异化”的人的援引。还应该除去无产阶级和无产阶级的革命意识，或者把革命实践归结为结构间的规律。最后，应该除去在无阶级社会中没有对抗的观念，总之，应该除去预言性的主题：这是马克思的进化论和进步主义哲学的组成部分。总之，应该杀死导师——仅仅知道具体的人和把一切无组织的群体归结为实际经验的萨特——并且驱逐黑格尔——认为历史标志着人类实现和真理降临的哲学家——的幽灵。

在显然受到美好感情启发的革命者那里，为什么有这种反人道主义的离奇感情？哲学研究的巴黎模式和新方法混同在一起，人们不能轻而易举地把它们区别开来。

也许，阿尔都塞主义者响应列维－斯特劳斯的名言：“我们认为，人文科学的最终目的不是构成人，而是分解人。”[1]这个句子并非没有晦涩之处，因为它表明了在后面谈到的两种方法：“人种志的分析试图获得超越人类社会的各种经验的不变量”。“在把各种特殊的人性整

[1] 《野蛮人的思维》，326 页。

合在一种一般的人性之后，还应该把文化整合在自然中，最后，把生命整合在其物理化学条件的整体中。”生产关系决不能被当作所有社会的不变量，因为阿尔都塞的马克思主义的独创性正是在于承认实践的多样性及其在不同的社会组织中的关系。

更确切地说，在野蛮人的思维和阿尔都塞主义者的思维之间，有某种相似之处。“野蛮人的思维的特征在于它的非时间性；它想把握既作为共时整体又作为历时整体的世界，它从这个世界中得到的知识类似于挂在一个房间的相对墙壁上的两面镜子所提供的知识，两面镜子相互反射（并反射处于两者之间的东西），尽管反射不是严格平行的。”[1]在阿尔都塞那里，存在着追求历史的非时间性知识的微弱愿望。在他看来，共时性仍然需要援引直线的时间，因而需要援引历史，即按照前后顺序连接在一起的事件的具体发展，因而需要援引历史知识，而历史知识是徒劳地试图不通过理论构造来重建这种历史发展。但是，阿尔都塞主义不可能完全获得野蛮人的思维。不管社会组织的理论是如何地“永恒”，它都不可能容纳过渡形式的理论和尚未实现的社会主义的理论。尽管才华横溢，但阿尔都塞主义者在（重新）解释马克思主义的时候，在“历史”这个词语的双重意义上，不可能完全取消马克思主义的历史维度：社会组织的结构以各种外表呈现出来，不可能有纯粹的形式；另一方面，他们最关注的社会组织*还不存在*，还属于将来。在关于社会组织的这种斯宾诺莎主义中，过去的时间是否已经失去了对之前和之后、也就是对线性的参照？社会主义将在*之后*——在斯大林，赫鲁晓夫，柯西金或毛泽东之后到来。

列维-斯特劳斯的反人道主义——前面的引文已经表明了这一点——意味着反历史主义，更确切地说，意味着反对黑格尔—马克思的历史哲学，也许，意味着反对一切历史哲学，意味着拒绝用历史性来定义人的人性，意味着不承认所有社会——尽管它们是渺小的——中的人

---

[1] 《野蛮人的思维》，348 页。

性。在认识论方面，共时性凌驾于历时性之上，原始社会凌驾于现代社会之上，结构代替了意识，文化被整合在自然中，所有这一切不是通过逻辑的必然性，而是通过有选择的亲近，伴随着一种对与自然亲密共存的狭小共同体的怀念。从列维—斯特劳斯的反历史主义和反人道主义那里，阿尔都塞主义者可能接受了认识论方面的观点（共时性凌驾于历时性之上，乃至文化被整合进自然，这可以被当作一种唯物主义的模式）；除非走出马克思主义的框架，对原始共同体的怀念（在马克思和恩格斯的某些著作中，依稀可辨卢梭的这种影响）最终应该以对未来的赞歌表达出来。在阶级斗争的苦难历程之后，人类社会将超越历史的对抗，重新找回不是在天真或无知之中、而是在对人类社会的过去及其不确定的未来的认识之中的原始和平。

米歇尔·福柯的反人道主义——如果我们假定这个词语适用于《词与物》的作者——与列维-斯特劳斯的反人道主义无任何共同之处。看来，列维-斯特劳斯阅读让-雅克·卢梭的著作甚于尼采的著作。阿尔都塞对米歇尔·福柯的历史方法，《临床医学的诞生或疯癫史》的方法，甚至最近一部著作[1]的方法产生好感。每一个思想时代特有的知识型（épistémé）应该被称为结构，从一种知识体系到另一种知识体系的过渡相当于一种突变（尽管没有得到解释）。历史发展的连续性在建立在一个主题、一种观点或一个概念（表象）之上的有结构的整体面前消失了。每一种知识体系有助于某些科学的主题化，阻止另一些科学的主题化。在坚持正统观念的解释者看到了相似性或同一性的地方，对初始概念的援引表明了根本性的对立（拉马克和进化论）：这种方法与阿尔都塞主张的方法有某种类似：两者都源于巴什拉尔的某些观念，两者都采用认识论断裂的概念，两者都倾向于构造封闭的整体，而不是遵循渐进的序列和变化。但是，由于所谓的知识体系（épistémé）概念是模棱两可的，福柯的方法没有完善的定义，不致力于研究思想体

[1] 指《词与物》。——译者

系及其继承关系的经济基础的原因，所以使人更多地想起狄尔泰和卡西尔的方法，而不是马克思的方法。

但是，在其最近一部著作中，福柯极大地伤害了巴黎人必不可少的偏见。他把认识论断裂置于亚当·斯密和李嘉图之间，而不是置于李嘉图和马克思之间。“在西方知识的深层次上，马克思主义没有引入任何实际的断裂。……马克思主义在19世纪的思想中如鱼得水；也就是说，在任何其他地方它都将停止呼吸。”[1]他从中得出结论：资产阶级经济学和马克思主义经济学之间的争论“仅仅激起几个波浪，仅仅产生一些表面的涟漪：它仅仅是婴儿洗澡盆里的浪潮。”表面的涟漪，婴儿洗澡盆里的浪潮，为什么有千百万人为此而丧身？算了吧，巴黎尼采主义的这些高雅词句，一个才子的“表面的涟漪”。由于剩余价值——利润、利息和地租的共同来源——的发现，阿尔都塞把断裂置于李嘉图和马克思之间。

像熊彼特那样分析经济的历史学家，认为他们两个人都错了，李嘉图出自亚当·斯密，马克思出自李嘉图。如果我们要讨论福柯得以证明亚当·斯密的价值—劳动理论和李嘉图的价值—劳动理论之间的根本性区别的精致论证，那么我们必须离开我们的话题，并且需要花费几页的篇幅。总而言之，这种论证可归结为如下的命题：“价值不再是一个符号，它成了一件产品。”然而，如果我们假设这个反题拥有一部分真理——按照我的观点看，它仅仅拥有一部分真理——，那么它可能证明两位经济学家的哲学已经改变了，但事实本身——作为经济学家，亚当·斯密和李嘉图提出同样的问题，讨论同样的关系，借助于同样的概念进行对话，建立同样的图式——证明了经济科学（或知识）的连续发展，即使在认为哲学或世界观没有连续性的假设中。关于经济知识，人们至少能较容易地看到一种概念和相关概念体系的逐渐构成，而不容易看到断裂。

---

[1] 《词与物》，巴黎，1966年，274页。

福柯可能会引用马克思的话语，作为支持其论点的最好论据："这就是在李嘉图那里最重要的东西：他始终把劳动、活动、工业、生产、生产活动，而不是把产品当作调节器，而在亚当·斯密和萨伊那里，调节器仍然是劳动的一定产品。由于李嘉图，我们真正进入资产阶级生产的时代。在亚当·斯密那里，活动还没有获得解放和自由，没有摆脱与自然和对象的联系。在李嘉图那里，人始终联系于他自己的生产能力；在亚当·斯密那里，人仍然屈服于他自己的产品，人仍然把自己的产品当作一定的、外在于他的活动的东西。"[1]事实上，李嘉图正是在马克思的意义上，把一个明确的观念——劳动量决定商品的相对价值，和另一个即使不明确也至少属于哲学的观念——劳动是价值的来源——结合在一起。但是，如果第二个观念能自然而然地把我们引向人和经济的历史性，那么在大多数的时间里，李嘉图实际上仍然处在一种静态分析的范围内，至少，他分析两个变量之间的关系，而其他的所有变量被认为是恒定的，或者他关注总收入或净收入在受款人之间的分配，而总产值是根据推测确定的。

完成从古典经济学到我称之为历史经济学（为了不使用历史主义经济学的说法）过渡的人是马克思，而不是李嘉图，因为马克思同时运用和综合了魁奈的经济表的方法，属于李嘉图的劳动价值理论和诸变量之间关系图式的理论，每一种经济制度的特点和资本主义的特点（资本的积累，追求利润的重要作用，在提高生产率方面孤注一掷，等等）的概念。不属于李嘉图的后继流派的一种社会经济思维方式延续了马克思的事业。李嘉图为马克思提供了劳动价值理论的基础概念和工具：如同李嘉图对亚当·斯密的劳动价值概念的重新解释，黑格尔和李嘉图的综合标志着一种断裂。

在经济科学（或知识）的发展中，断裂显然不是发生在亚当·斯密

---

[1]　《政治经济学批判大纲》第二卷，494 页（808 页——德文版）（本书译者的译文。——译者）。

和李嘉图之间，也不是发生在李嘉图和马克思之间。福柯的论点强调马克思本人所承认的一种差异，但是，为了把这种差异称为认识论的差异，而不是哲学的差异，必须证明这种差异对纯粹经济分析的后果。关于阿尔都塞的认识论断裂的论点，它基于剩余价值概念的科学性，换句话说，基于现代经济学视为哲学（或形而上学）的东西的科学性。

除了关于断裂的时间和地点的争论，福柯思想的反人道主义——在尼采意义上——的结果对马克思主义的两个神圣家族，萨特主义和阿尔都塞主义来说都是不可接受的。李嘉图和马克思之间的同源关系意味着资本主义计划和社会主义计划之间、西方经济和苏联经济之间的相似。“在19世纪，空想更多地与时代的衰落有关，而不是与时代的兴起有关，这是因为知识不是建立在图画的方式之上，而是建立在序列、连贯和演变的方式之上：当伴随着预期的黄昏，结局的阴影来临的时候，历史的缓慢侵蚀或暴力在其岿然不动的磐石上显露出人的人类学真理；日历的时间能继续下去；它是空虚的，因为历史性将叠加上人的本质之上。历史发展的流逝，伴随着其冲突、遗忘和异化的所有源泉，汇集在一种人类学的有限性中，这种有限性在那里找到它的明亮显现。有限性及其真理出现在时间中；因此，时间到达终点。”[1]

由于《精神现象学》的问世，亚力山大·科耶夫把历史的终结放在上个世纪初，由于尼采著作的问世，福柯把历史的终结放在上个世纪末，并且随着对尼采著作的理解，把历史的终结放在本世纪中叶。真正地说，在黑格尔的信徒和尼采的信徒的眼里，历史的终结具有不同的意义。在科耶夫看来，人只能重复或游戏，因为一切都已经一个体系中约定和成形。（也许，这种说法本身只不过是一种游戏。）在福柯看来，马克思主义诞生和发展于其中的知识体系（épistémé）逐渐变成一个阴魂的世界，已经属于考古学的范围。也许是尼采，而不是马克

[1] 《词与物》，274—275页。

思，给出了许诺：他“已经到达时间的终点，以便把时间的终点当作上帝之死和最后一个人的漂泊；他已经到达了人类学的有限性，但为了显示‘这就是尼采’的不可思议的飞跃，无论如何，他已经为我们和甚至在我们出生前揭示了混杂着辩证法和人类学的许诺”。[1]阿尔都塞心甘情愿地牺牲混杂着辩证法和人类学、但不是“革命经济学”的基本“他性”，也不是历史理论或经济学理论的科学性的许诺。

然而，福柯拒绝考虑一种纯粹的历史理论。他认为这种理论是不可能的、荒谬的。每一种社会学本身都包含一种社会学的社会学。每一种关于过去或现在的知识都扎根在一种特殊的现实中并行动着。“思想对其自身而言并且就其工作的深度而言，思想既是知识，又是对它所知道的东西的知识的改正，既是反思，又是对它所反思的东西的存在方式的转化。”[2]“就一切命令处在思想及其为重新把握非思而进行的运动内部而言，现代政治思想就没有提出任何道德；正是思考，正是觉悟，正是对沉默的澄清，即对秘密的东西恢复言语，阐明这部分使人隐藏自己的阴影，正是对惰性的东西的激活，正是所有这些，并且只是这些构成了伦理学的内容和形式。真正地说，现代思想从未能提出一种伦理学；但是，其中的理由并不是现代思维是纯粹的思辨；恰恰相反，现代思想一开始和在它自己的深度中就是某种行动方式。”[3]现代思想是否等同于黑格尔的继承，等同于探索超越（马克思主义的）异化陷阱、（尼采的）的幻觉或（弗洛伊德的）情结的“本真性”？或者，只有当今的巴黎思想等同于这些东西？

无论如何，如果从萨特主义者那里抽去实践，从阿尔都塞主义者那里抽去理论，那么福柯就能一下子清除人类学历史主义的马克思主义和科学结构主义的马克思主义。他谴责后一种马克思主义甚于前一种马克思主义。萨特仍是一位哲学家，哲学家中的最后一位哲学家，因为

[1] 《词与物》，275 页。
[2] 同上，338 页。
[3] 同上，339 页。

哲学或这种哲学属于过去。阿尔都塞的马克思主义汇集了矛盾和时代错误。之所以说矛盾，是因为它力求同时成为马克思主义和纯粹的理论，而马克思主义和任何一门人文科学一样，只能是同它的起源和它的实践意义不可完全分离的知识。之所以说时代错误，是因为人文科学的结构或数学模式是马克思主义的计划试图理解和揭示的有意义整体的分解的结果。

我从列维－斯特劳斯关于分解的思考和福柯关于人之死的思考的高度上重新降下来。他们都不试图用阿尔都塞的方式来理解“诸结构的结构”，换句话说，用现代科学的严谨来把握社会整体，即社会学或经济学只能借助于有效的、但不是普遍或一定有效的概念工具来定义的不确定系统。同样，他们都没有从人的分解或终结中得出一种“政治”。何种政治或何种实践标志着阿尔都塞主义者的理论或历史唯物主义的实现？

最初，阿尔都塞可能打算用不同于萨特版本（《辩证理性批判》以非斯大林化的当代版本自居）的一种马克思主义来建立苏维埃世界的“自由化”或“民主化”。他指出，无阶级社会将用意识形态来代替政治的上层建筑，[1]他重新采用国家灭亡的主题，即马克思主义预言的组成部分。阿尔都塞本人不想与共产党决裂。相反，在拉康或形势的影响下，阿尔都塞主义者看来倾向于把科学性和毛泽东的红宝书结合在一起。毛泽东的著作所揭示的革命或战略科学能指导在夺取政权之前的科学实践。一旦共产党掌握国家的政权，为了避免社会主义的官僚腐败，文化革命能指导“科学实践”吗？在这种假设中，阿尔都塞主义的事业在某种程度上与1968年5月事件中恢复生机的萨特主义有相似之处。萨特在《辩证理性批判》中为民主化和去斯大林化辩解，而在1968年他谴责共产党背叛了革命。阿尔都塞主义者是非人道主义者，他们试图改造人；而萨特是人道主义者，预言人仅仅存在于反抗中，但

[1] 《读〈资本论〉》第二卷，153页。

两者却在巴黎大学的纵情狂欢中相遇并团结在一起。

重新建立关系具有双重的象征意义，尽管萨特没有加入共产党，但他也没有放弃革命的神话。《辩证理性批判》的作者喜欢革命甚于喜欢共产党，只有当共产党能使革命具体化的时候，他才为共产党辩护。在1968年5月，共产党不是表现为反抗的主使者，而是表现为权力的盟友。阿尔都塞主义者属于另一代人。他们抛弃意识哲学的传统，他们与现象学拉开了距离。他们把能指（signifiant）放在意识和所指（signifié）之间，他们在语言学中寻找科学性的榜样。与实践——这一概念在意识的整体化行动和本义的行动之间不作区分——所包含的整体相比，他们更多地对关系、相关和对立的体系感兴趣。但是，哲学探讨的阿尔都塞方式保留了萨特主义的一个目的：它也想清除实践和革命的杂质，恩格斯和马克思主义的决定论版本放在实践和革命中的杂质。当各种矛盾汇合在一起，形成一个特殊实践，即政治，也就是一些具体的人可能在暗中抓住或错过的机会就呈现出来了，革命者就在这个多因素决定的形势中担负起革命的责任。

也许，忠于毛泽东思想的阿尔都塞主义者把科学战略的概念和关于新的人的梦想（或为了改造人而诉诸文化革命的手段）结合在一起。然而，《辩证理性批判》，悲观主义倾向十分强烈的著作，旨在实现一种静态的或循环的辩证法：在共同的行动中，反抗造就团体，在一段时间里能使人超越地位和等级，相互协调在一起。但是，为了不在困难面前屈服，革命者必须组建机构，必须建立制度，为了巩固胜利，必然注定会失去胜利的理由，总之，必然重新陷入实践—惰性。这种哲学能用悲观主义为斯大林主义辩护，但在一种乐观主义的气氛中，可能导致某种托洛茨基主义和毛泽东主义。萨特把政党搁在一边，而阿尔都塞主义者把科学性归结为暴动的战略，但在巴黎的春天，[1]他们走到了一起。

---

[1] 显然是指1968年5月发生在巴黎的运动。——译者

米歇尔·福柯所设想的历史主义的人道主义——或者用他的话来说，意识到他自己的有限性的、在时间中通过接受其隐蔽而沉默的存在而成为自己的、被历史的塑造为主体的人——这种最新的哲学是否已经属于过去？如果本世纪的巴黎起到了上个世纪图宾根和柏林所起到的作用，那么亚力山大·科耶夫和米歇尔·福柯是有道理的。他们都从黑格尔或尼采出发，把一种意义给予我们所处的环境的无意义。他们都反复强调，现代人已经失落了自己，雕塑和绘画已不能再现现代人的面貌，因为现代人的面貌同作为其模型和担保者的上帝一样模糊不清。在较低的层次，这些平庸的话语表达了黑格尔或尼采关于一个历史时期——或历史本身——已经终结的断言。

较谦虚或较少自信的社会学家并非不知道在上帝死后，作为会制造工具和会说话的动物的人仅仅因他的筹划或他的精神存在或社会存在的可理解结构而存在。无任何东西规定人一定会进行人性的筹划：希特勒给出了仅仅把人当作动物[1]的筹划所导致的结果。结构能解释所有的神话和所有的社会，然而，揭示所有的结构的筹划激励着研究人的学者，而不是处在科学共同体之外的人。乌托邦式的人道主义（l'humanitarisme）和人文科学都不能界定的人道主义（l'humanisme）仍然是模棱两可的，几乎是不确定的。

然而，混杂着康德主义和存在主义的一种人道主义激励着反对斯大林主义的残余和关心自由的东欧马克思主义者。欧洲人在全世界传播的就是这种人道主义，它伸张被压迫人民的平等和独立要求，使富人感到不满意，鼓励对不公正的反抗，为消费社会中的生活质量感到担忧。在一个充满恐怖的时代里，这种没有根基和没有体系的人道主义追求模糊的目标。

记得30年代的人会不无担忧地思索对人道主义的否定，这种否定也许是新的哲学思考的方式，也许是年轻人所追求的绝对，它被民主社

[1] 这里的动物不是生物学家告诉我们的动物，而是普通人想象的动物。

会的筹划和现实之间永远不能弥合的差异所激发。但是，我们年轻时候的那些革命者也曾怀有忠实信徒的迫切感。一些人粗暴地对待“文化”这个字眼，另一些人则粗暴地对待“自由”或“民主”这样的字眼。

我怀疑那些否认党派的神圣口号的人。今天的英雄，体现了对暴力的崇拜：他们对斗争的热衷甚于对胜利的热衷，推崇牺牲超过论证牺牲的合理性；他们像法西斯主义那样，使无意义神圣化。巴黎的大学生大声叫喊：“我们都是德国犹太人”，除了使民族或种族的信誉扫地，这种做法不表明任何东西。最出轨的偏离掩盖了法西斯主义得以产生的情绪状态。虚无主义不需要与它所拒绝接受的传统联系在一起的祖国。

虚无主义带着摧毁残余“体系”——正如戈培尔所说的，现在，“新左派”的一些代表人物也采用同样的说法——的愉快心情，打算摧毁传统。而阿尔都塞主义者代表了巴黎的“新左派”之一，这也是知识界的最新潮流：思想和秘传著作，暴力行动，是否应该认真看待这种混合？应该笑还是应该哭？老实说：我不知道。

模棱两可的和取之不尽的[1]

我担心，像今天晚上使我们聚集到一起的制度那样的一种制度，可能会引起我们在这里纪念他的那个人一种出自内心的反感。在我看来，没有一个纪念活动像我有幸参加的这个纪念活动一样奇特，也就是说，与第一国际创建者的精神截然相反。我也——还能用别的方式吗？——将用包裹死神的紫红色裹尸布埋葬这个造成世界天翻地覆的天才，他曾经不遗余力地写作、演说和战斗，为许多政党和学派提供了论据，以致在他出生后的一个半世纪，在他的主要著作出版后的一个世纪，他继续使学者们感到激动，继续教导活动分子，继续使他的追随者或所谓的追随者四分五裂，也不能使他的敌人或所谓的敌人团结起来。也许，这种情况可能是一个历史转折点，他开始使那些以他自居的人担心，安慰那些不久以前把他当作恶魔般先知的人。

秘书长先生应该不会在意这种微不足道的放肆言论。一种强烈的对比在我心中引起了复杂的感情，联合国教科文组织对此不承担任何责任，这就是伦敦的流亡者所经历的艰辛生活和来自世界上所有大学的资深教授的衣冠楚楚之间的强烈对比。在他们接到局限于讨论马克思的科学贡献和把革命家搁在一边的指示——尽管从一些报告来看，他们决心不遵守这个指示——后，打算进行一种有礼貌的对话。你们可能以为，对于伴随着观点竞争的和平共处，没有人比我更感到高兴。改用一个著名的说法，和武器的批判相比，我更喜欢批判的武器。在我们这个星球上的其他地区，武器的声音掩盖了理性的声音。我相信，在

巴黎，情况会有所不同，我们这些人，来自莫斯科或巴黎大学，哥伦比亚或华沙，我们可能使一个像马克思 20 岁时那样年轻人，产生与这个大厅里的气氛不相适宜和但从历史角度可理解的一些感情。

我的苏联同事并不执意要求我对我们在这个论坛上的相近立场给出一种他们可能不承认的意义。人类并不是每天都攻占巴士底狱或冬宫的。去年，使我产生最强烈印象的一件事情是，西欧和美国的资产阶级报刊，甚至我与之合作的一份保守主义报刊——众所周知，因为它在某种程度上还保留着另一个时代的自由主义——都刊登了十月革命的纪念文章。

为什么即使算不上同情，资产阶级报刊也至少对十月革命表达了一种对客观态度的自觉或愿望？我想提出一种不会使任何人感到满意的解释。是成功的方面导致对敌人的尊重吗？是失败的方面使敌人消除疑虑吗？对话已经重新开始，商业、思想和旅游的交流已经打破了隔阂，开辟了两个世界的沟通。一个已知的世界不再使人感到惊讶。至少在欧洲，空间的距离不再等同于对未来的超越。长期以来，不断革命的理论已经遭到无情的驳斥，历史本身，或者也可以说，政党和思想之间斗争的胜利，难以否认这种裁决。也许，我的同事赫伯特·马尔库塞是例外，他的革命信仰没有失去活力，依然在加利福尼亚享有威望，他的柏林追随者攻占教育界的巴士底狱，把教授们扔出窗外，准备建立一个和平的社会。

我们已经忘记了时代的气氛，第一国际的创始人，从反叛者到预言家的转变，从预言家到神学家的转变，正统信徒和异端分子之间、正统观念和异端思想之间的无休止争论，最终说来，所有这一切更多地是由武力的论据、而不是由论据的武力决定的。我们赞扬一位思想家，在每一个人看来——在像我那样四十年以来一直阅读和重新阅读其著作的人看来——在没有阅读过他的著作、但相信一种简单而合理的推理的大

[1] 1968 年 5 月在联合国教科文组织纪念马克思诞辰 150 周年大会上的报告。

多数人看来，他的伟大是不容置疑的：用戴高乐将军的一句话，大意是，对其伟大的证明莫过于大争论。如果我们用马克思所引发或激起的争论的范围来衡量他的伟大，那么两个世纪以来，有谁能与他相比？争论既在马克思主义者和非马克思主义者之间，也在马克思主义者之间。但这些争论是没有结果的，因为没有人有权以死者的名义谈论或提出这个与导师的方法、与马克思本人在政治运动和自称来自于他的科学流派之间可能采取的立场不相容的问题。

大争论意味着什么？在何种意义上，大争论能表明人、学者和革命家的伟大？也许，在对这些问题作出回答的时候，我们应该尊重学术赞扬的准则，同时体现出马克思本人的榜样赋予我们的自由。我在我的一部早期著作中写道，每一部历史著作都是模棱两可的和取之不尽的。如果没有模棱两可，那么解释的多样性就不能得到解释。如果这种模棱两可不反映问题的意义和思想的丰富，那么它就不值得人们的尊重。如果今天的科学已经解决了由马克思提出的问题，那么马克思就属于过去——然而，我们今天的纪念大会就足以证明，马克思仍然是我们的同时代人。

弗兰克尔教授在他的报告中写道，关于马克思，一切都已经说完了，解释者十分熟悉长期以来的公开争论。在读到或听到这句话的时候，我觉得，尽管有喷气式飞机，但纽约与巴黎仍然相距甚远。自上一次战争以来，至少每隔十年，在塞纳河左岸总有一位哲学家提出一种关于马克思的新解释，或者把在他之前从来没有人想到过的一种观念赋予马克思。20 年以前，在拉丁区的正统观念看来，《1844 年经济学哲学手稿》代表马克思主义哲学的最后观点，尽管根据著作，马克思本人对他早期著作中使用的语言和分析方法嗤之以鼻。今天，巴黎的马克思主义发生了新变化。在巴黎高等师范学校学生和哲学教师资格获得者中，一些人赞同以前的正统观念，另一些年轻人则很快接受新的科学，发现马克思主义既不是一种人道主义，也不是一种历史主义。总之，就算莫里哀的“《屈打成医》中的冒牌医生”把心放在右边，人们

也不明白当我们的东欧同事重新发现马克思的人道主义的时候，为什么巴黎高等师范学校学生会否认马克思的人道主义。因为葛兰西把马克思主义定义为一种绝对的历史主义，所以，概率的计算使人们预感到有一天将出现一种彻底清除历史主义的马克思主义。一位巴黎的哲学教师资格获得者的使命就是反历史主义：当我们十七岁的时候，我们都学会了驳斥康德，但我们并不希望为了思考历史而认识历史。

人们说，朱庇特把那些他想抛弃的人变成疯子。在巴黎，马克思就是仁慈的朱庇特，他向那些他使之精神失常的人许诺轰动一时的成功。人们推翻得益于以前方式的理解，人们没有忘记某些不可或缺的词语："结构"，"结构的"，显然还应该在面前加上"伪"，"多因素决定"，"认识论断裂"，人们没有忘记把思路清晰的陈述变得模糊，人们抓住机会，以便在几年的时间里充实哲学教师资格的论文主题或专门术语。总之，让 - 保罗 · 萨特已经在《辩证理性批判》中写道：每一位解释者都在削弱《资本论》的分析的明确性和清晰性——这可能使几百位《资本论》的注释者感到震惊，尽管一个世纪之后，他们对价值和价格之间的区分的真正意义还没有取得一致。因此，如果说需要等待巴什拉尔、列维 - 斯特劳斯或拉康来理解一种彻底清除了人道主义和历史主义的马克思主义，人们不应该感到惊讶。

我选择了一个几乎反常的例子：巴黎方式的各种极端或极端主义的解释轮番出现。使我感兴趣的东西是，除了极端主义，马克思的思想一开始就包含两种矛盾的解释。在一个极，马克思主义被当作一个历史时代，人类在自己的冒险中形成的一个知识时代，马克思主义者表现出对导师的忠诚，但不重复导师所说的东西，而是加以更新，在不同的形势下致力于把握正在发展中的历史整体。在另一个极，作为社会学家和经济学家的马克思分析资本主义生产方式的结构和功能，这是一个本质上科学的分析，而不是处在历史中的观察者对历史的透视。在第一个极的马克思有继承者、信徒或叛徒，卢卡奇，曼海姆，知识社会学。在第二个极的马克思有各种各样的继承者，因为马克思主义者和

历史学家，马克斯·韦伯及其信徒，结构主义者，都认为自己是马克思的继承者。

无疑，作为经济学家和理论家的马克思，把《资本论》设想为对资本主义生产方式和与这种生产方式相适应的生产和交换关系的揭示。他把英国当作典范——因为英国是资产阶级生产方式的发源地，他明确地认为："工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的，只是后者未来的景象。"他同时提到"问题在于资本主义生产方式的自然规律，在于这些以铁的必然性发生作用并且正在实现的趋势"。[1]这些引自《资本论》序言的名言在1917年之前属于公认的马克思主义学说：资本主义生产方式的运作的客观科学理论，资本主义生产方式的发展的自然规律或长远趋势，以英国模式为典范的价值。

这就是说，解释者不必引用许多著作来缓和、纠正和否认这些绝对的论断。亚细亚生产方式的概念至少提出了一个假设：不同于欧洲历史的其他文明不一定要经过同样的阶段。当马克思研究历史事实的时候，他敏锐地意识到历史的多样性，这样，就不用修正简单的理论纲领。

巴黎的方式摇摆于《1844年经济学哲学手稿》和《〈政治经济学批判〉导言》、《资本论》的原始结构主义之间：一方面，是黑格尔哲学的存在主义的版本，人类在阶级斗争的旋涡、异化和革命解放之间的历险，人与自然的和谐、本质和存在的和解，另一方面，是自然规律的科学版本，即资本主义生产方式从形成、发展到自行灭亡的规律。这种摇摆有本身的理由，尽管其理由不在于马克思主义综合本身的不确定性。并不是因为一种倾向在青年时期占主导地位和另一种倾向在成熟时期占主导地位。然而，如果社会主义革命在生产关系和所有制性质的改造中就显得筋疲力尽，同时并不意味着人类的自我实现和掌握自己的命运，那么真正的马克思——即使不是实际的马克思——还剩下

[1] 译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第23卷，8页。——译者

什么？

同样，马克思主义者和反马克思主义者都反对我刚才引用的《资本论》序言中的论述，这是一种基于欧洲中心论和在本质特征方面把一种普遍意义给予英国经验的论述，即认为所有的国家必然经过同样的苦难历程；为此他们都毫不费力地强调马克思的历史著作：关于雾月十八日或法国阶级斗争的叙述，写给他的俄国或美国朋友的信，他运用理论纲领不是为了把民族经验的多样性塞进其叙述中，而是为了根据各种变量阐明民族经验的特殊性。

另一个同样著名的例子位于马克思理论的核心。没有人会无视《〈政治经济学批判〉序言》中的几行文字，马克思在那里概括了在哲学思考之后得出的结论，他写道，这是他的研究的指导思想。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的发展。“制约”这个词处在难以证明的“决定”和不可能驳斥的“影响”之间，对它能给出无数的解释。接下来就是中心思想，生产力和生产关系的辩证法。“社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。”[1]这段话不仅仅在马克思主义的著作中占有重要地位，表现出论述的庄严，而且也具有其科学意义。生产力和生产关系之间的矛盾这个思想能作为历史研究的指导思想，而不必援引任何哲学或政治观点。相反，如果随着生产力的发展这个矛盾激化了，那么历史发展的主线就显现出来了。按照马克思的观点，人们能肯定：“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在他的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。”[2]第二国际的领导人和孟什维克从这些命题中得出

[1] 译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第 2 卷，《〈政治经济学批判〉序言》，82—83 页。——译者

[2] 同上，83 页。——译者

了本身合乎逻辑的、但对他们的历史和政治生涯来说灾难性的结论。

在这里，有一点我是始终不怀疑的：如果人们想为一种相反的解释提供理由，那么人们能找到许多依据。人们将得出在几年前一位作者提出的规律，我引用这位作者是有点过意不去的，因为我不能给他答辩的权利：生产力和生产关系相适应或不相适应的规律，显然是逃避证明的义务和反驳的风险的规律，那就是，生产力和生产关系要么相适应，要么不相适应。非此即彼。“相适应”这个词语是十分含糊的，以致排中律能无困难地适用于连极端怀疑者也能无保留地接受的这个规律。

当然，作为历史研究的指导思想，它仍然是关于生产力与生产关系、组织和法律的形式之间的关系因国家和时代不同而变化的复杂辩证法的思想。但是，如果生产力的发展不再引起矛盾的激化，那么历史发展的理论——长期以来等同于马克思主义的历史哲学——就将消失，人、政党、意外事件、系列事件的汇合、实践的多样性将填补基本的平行关系，即生产力发展和矛盾加剧之间的平行关系所留下的空白。把这种平行关系当作马克思的思想中的次要观点，我同样没有看到有不妥的地方。也许，人们应该根据选用引文的方式来定义马克思主义者和反马克思主义者：反马克思主义者选择已经被事件驳倒的命题，而马克思主义者选择或多或少已经被事件证实的命题。或者庸俗或教条的马克思主义者不顾一切地坚持明显与现实不相符的命题，有洞察力的马克思主义者则认为，马克思想说的东西完全不同于实际上所说的东西，或者从最初的假设出发，增加一些补充的假设来“挽救现象”，就像在哥白尼和开普勒之前的天文学家。彼得·威尔斯把这些有洞察力的马克思主义者的著作称为：《一门不精确科学的百科全书》。

是从“模棱两可的”这个形容词转到“取之不尽的”这个形容词的时候了。为什么在其政治和意识形态的作用之外，这种模棱两可的思想在千百万人看来仍然是十分现实的，也可以说，在科学上仍然是有生命力的？

我斗胆说一句，因为这些模棱两可的丰富性来源于对象本身所具有

的问题域。马克思仍然属于这样一个时代，在其中历史社会学的伟大著作，圣西门、孔德、托克维尔的著作都在大学之外诞生。在十九世纪下半叶出生的一代伟人，马克斯·韦伯和埃米尔·迪尔凯姆，已经属于大学内的人，但是，他们曾努力在大学里获得一个对他们的学科来说还不存在的位置。

马克思可能不知道哲学、经济学、社会学、历史学、政治学和人口统计学之间的区分。今天。这些学科中的每一门学科都已经分离，都有自己的概念、自己的实践、自己的抱负或自己的偏见，并且都能在马克思的著作中找到与它自己的研究有关的一些提示，找到对研究领域的划分提出质疑的一些理由。和历史学家一样，马克思也敏锐地意识到，专家们根据其研究方向和概念化的特殊性从整体中划分出来的领域是相互关联的。与此同时，和经济学家或社会学家一样，马克思也敏锐地意识到，按照事件的时间和前后顺序来描述它们是有缺陷的。他想通过理论阐明历史，通过历史阐明理论。他对这个科学计划给出的说法经常引起批评，或是因为这些说法通过把历史归结为一些基本的趋向而使历史的复杂性简单化，或是相反，由于在经验科学的研究中，这些说法偶尔重新提起作者和读者都快要忘记的原则来重建事实。即使马克思没有完全成功地把社会科学的贡献和历史学的贡献和谐地结合在一起，我们是否能说，我们在今天已经克服了马克思所遇到的困难？不知道历史现实的哲学家能自由地想象用少量挑选出来的变量来建立社会类型的一门历史科学。这门科学是不存在的，并且也许尚不能够存在：历史学家和社会学家还在艰辛地探索真理，致力于分辨他们用连自己也觉得不明确的一些概念，不管是马克思主义的概念还是非马克思主义的概念，如生产力、生产关系、发展、增长、现代化来构造的半成型材料。

在今天已经独立的一些社会科学中，马克思理解得最透彻的是经济学；《资本论》中的概念和理论在很大程度上得益于英国经济学，尤其得益于李嘉图的《政治经济学及赋税原理》。如果马克思没有撰写

《资本论》，那么今天的英国和美国经济学会是另外一个样子吗？说真的，我不认为它会是另外一个样子。在《就业利息和货币通论》中，凯恩斯委婉地提到马克思，但是，其措辞使人觉得他没有真正地读过马克思的著作，或者他收益于马克思的程度并不大于任何其他讨论需求不足的理论家的著作。即使这样，对于哲学家、经济学和社会学家来说，《资本论》仍然是一个取之不尽的主题。

哲学家，或者更确切地说，某些哲学家，不愿意跟随罗宾逊夫人，不愿意把*劳动价值规律*叫做形而上学的信仰，也不愿意得出这样的结论："价值"这个术语没有可操作的内容，只不过是一个词语。长期以来，一些哲学家对价值的实质、劳动创造价值的原理的问题十分感兴趣，他们寻找一种对既是理财学的、又是经济学家特有的思维方式的批判，然而，在道德家看来，这种以价格和市场为中心的思维方式仍然受制于一个异化的世界。

对经济学的这种哲学批判能增加我们的知识吗？我对此表示怀疑。它是人们对一个关于显然服从生产命令的社会的意识的组成部分吗？我对此深信不疑。马克思试图用他拥有的工具来完成一项事业，但是，这项事业的宏伟目标和广度继续超越科学的手段，这足以解释一些人的热衷和另一些人的冷漠。

马克思的计划，经济学和哲学、历史学和社会学的计划，试图理解现代社会，即在其结构中，在其功能中，在其结构内和结构间的演变中，在其内在的必然性中，在其不可避免的自行灭亡中的所谓资本主义社会。这种理解自称是科学的和批判的。马克思认为，剥削理论是科学的，但与此同时，他认为，在一种双重的意义上，这种理论是批判的。建立在生产资料私有制基础上的社会本身包含了一种矛盾——劳动力出卖者受到剥削——这个矛盾为道德谴责和最终解放的预言提供了理由。经济学家很乐意比较马克思用以解释利润率下降趋势的理论和现实的理论——这种比较始终是令人感兴趣的，通常是有教益的——但是，当马克思在规定了或构成了始终存在且不可救药的制度不公正的生

产方式中发现了资本主义衰亡的最终原因时，他肯定体验到一种具有讽刺意味的满足，可以说，一种黑格尔式的满足。剩余价值是从活劳动那里获取的，而不是从物化劳动（或不变资本）那里获取的。然而，因为生产力的发展要求在一个单位的活劳动上使用更多的物化劳动，所以利润率下降的趋势是不可避免的——它内在于资本主义制度本身的结构和功能的下降趋势。何以能抗拒这样的一个体系的诱惑，在该体系中科学证明必然性将担负起执行意识的裁决？资本主义的必然灭亡不是因为其固有的不公正，而是通过其固有的不公正。当我第一次阅读《资本论》的时候，我希望心悦诚服；唉！我的愿望没有得到满足。

根据所采用的阅读方式，现代社会的这种批判科学或者通向决定论，或者通向行动，或者通向一种始终受到僵化威胁的教条，或者通向一种无结果的方法，或者通向为被动状态辩护的预言，或者通向社会主义或野蛮的选择，能激励所有反抗者的选择。历史的必然或自由，阶级和政党，自在的阶级和自为的阶级，状况的相似和觉悟，这些内在于马克思的马克思主义的概念反题，允许所有被称为马克思主义者或反马克思主义者的人根据他们自己的哲学，根据历史的波折，以及根据某一天或某个世纪的实践要求提出一种解释。过去，有康德式的马克思，黑格尔式的马克思，圣西门学说的马克思和存在主义的马克思，现在，有结构主义的马克思。如果在这里，在这个庄严的仪式上，人们不要求我们把注意力集中这位学者身上，那么我的罗列还能继续下去。因为如果马克思主义者有理由根据在法语中称之为“démystification”（揭穿骗局）和英语中称之为“debunking”（揭穿骗局）的方法，把他们的对手当作马克思主义者，那么我想说，那些自称是马克思主义者的人就会相互指责对方背叛了马克思的遗产，而且没有人能对这些相互对立的自满作出裁决，因为马克思的思想，由于它的丰富性，意味着所有的解释和背叛。

马克思的计划不止是一种关于在其整体、结构、功能和发展中的现代社会的解释，不止是一种资本主义制度的批判和对担负着执行判决的

历史使命的阶级的研究。马克思，公开露面的青年时期的马克思，隐藏在后面的成熟时期的马克思，在一个被尽可能多地生产的普罗米修斯意志支配着的社会中提出了人类命运的问题。关于我们称之为技术和科学社会中人类命运的这个问题，他是根据他所认识的、在他看来等同于现代性的最初形式的唯一制度，即根据资本主义提出的。但是，在这里，我们来自莫斯科、纽约和巴黎，我们今天都知道，生产资料的集体所有制和计划经济并不能奇迹般地改变人类的命运，人类注定要进行一种分工活动，由于合理化的要求和追求在劳动中或在自由时间中的成就——通常无法取得的成就——而失去人际关系。在我看来，在圣西门的工业化之外，马克思暗地里梦想卢梭所怀念的、物质的丰富能实现的一种共同体。这个梦想仍然是今天的人梦寐以求的。然而，在当今世界，由于一种合乎逻辑和矛盾的机制，物质的相对丰富仍然在造就贫困，在国家之间，甚至在阶级之间，不公平仍然巨大的。在社会和人文的意义上，科学、技术或经济进步仍然是模棱两可的。

马克思的计划——*以哲学的方式思考历史*——具有其现实性（这个词的意思包括德国人所说的 Wirklichkeit ［现实］ 和 Vernunft ［理智］），其原因是双重的：因为马克思的计划没有实现，因为我们生活在一个多样性的世界中，对每一个国家来说，这个计划中的各个部分具有不同的意义。

这个计划没有在科学上实现：对整体的和复杂的运动中的现代性的理解或解释不能摆脱部分的和局部的解释的不确定性，它仍然能利用马克思主义的概念，如生产力，生产关系，阶级斗争，矛盾，尽管这些概念是模棱两可的，因为专家们使用的或多或少精确的模式更多地是并列的，而不是组合在一起的，因为宏观社会学还没有达到科学上的成熟。

从历史上说，马克思主义的计划还没有实现，尽管一部分人相信，在他们身后存在着伦敦的流亡者徒劳地盼望的由危机导致的革命：只有当人类实现与自身的和解的时候，这个计划才可能在历史上实现，然而在今天，马克思主义者无论在他们内部，还是与异端分子之间，都尚未

实现和解，和平共处至多标志着这个事业的一个阶段。马克思主义计划的实现落在那些在新使命的革命之后的人肩上：生产资料的集体所有制应该导致异化的终结，应该促进人的人性化，应该通过技术进步或不顾一切地改善生活质量。最后，一半或三分之二的人仍然相信其本来意义上的马克思主义计划，换句话说，生产资料的发展或进入现代性的马克思主义计划，尽管亚洲或非洲国家的不发达状态与维多利亚时代的英国或路易—菲力普时代的法国的不发达状态相去甚远。马克思设想的技术计划的普遍性不仅仅清晰地显示出发展水平的差异，而且也清晰地显示出文化背景的差异。

对一部未完成的伟大著作的半学术和半讽刺的赞扬，应该作出一个怎样的结论？我想借用马克思本人的两句话来作出一个结论。人们把这句话归于马克思："首先，我不是马克思主义者"。在这个论坛上，我们都不能不承认，马克思应该会在我们的时代多次提到和重复的这种愿望或这种失望。在20世纪，成为和自称马克思主义者有许多矛盾的方式，马克思是否会对某些马克思主义者保持一定的距离？对哪些马克思主义者？见仁见智，每个人能给出不同的回答。我有我的回答，你有你的回答。

我想引用的第二句话来自《〈政治经济学批判〉序言》："人类始终只提出自己能解决的任务。"[1]马克思和马克思主义者生动地向我们指出，人的抱负和人的能力之间的所谓和谐关系是靠不住的。马克思提出了我们今天还没有完成的一个科学任务。马克思主义者不断地提出他们没有全部完成的任务。

对此，应该感到高兴还是应该遗憾？在人文科学方面，我毫不犹豫地作出回答。如果马克思和托克维尔只提出他们能解决的任务，那么正如马克思没有写完《资本论》，托克维尔也可能没有写完《论美国

---

[1] 译文引自人民出版社《马克思恩格斯选集》第2卷，《〈政治经济学批判〉序言》，83页。——译者

的民主》。作为继承者，我们其他人的任务就是填补空白或揭示错误。至于什么是历史的或政治的任务，每个人应该根据自己的气质或自己的感情作出回答。法国人继续崇拜拿破仑，因为拿破仑最终留下的法国比他看到的法国更小、更虚弱、更接近衰败。想把和平与繁荣给予法国的每一位君主都还没有在历史学家中间找到辩护人，尽管历史学家是相信和平主义的。只有自由主义者，他们是悲观主义者，或许也是智者，才要求人类只提出自己能解决的任务。这就是为什么他们不创造历史，通常仅限于评价历史。马克思主义者属于另一个家族，他们根据想象、而不是根据力量估计任务。人性的，太人性的，借用一下安德烈·纪德的一句名言，每个人应该更喜欢折磨他的东西——或者折磨其同类的东西，而不是喜欢他自己。